THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Prof. Dr. Bernhard Nisters

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 8,—**

Nr. 4/5 **1953** **49. Jahrgang**

Sola Fide. Aus der Diskussion um Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Evangeliums. Berichte und Kritik. Von Adolf Kolping

Neue marianische Werke. Von Carl Feckes

Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. X (Engert)

Henninger: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (Kutsch)

Rowley: The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls (Nötscher)

Bardtke: Die Handschriftenfunde am Toten Meer (Nötscher)

Septuaginta. Vol. XVI, pars 1: Ezechiel, ed. Ziegler (Schneider)

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem. Vol. VIII und IX (Stummer)

Buber: An der Wende (Meinertz)

Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterbuch (Gewieß)

Jeremias: Die Gleichnisse Jesu (Meinertz)

Smith: Tannaitic Parallels to the Gospels (Schnackenburg)

Plagnieux: Saint Grégoire de Nazianze Théologien (Barbel)

Perler: Weisheit und Liebe. Nach Texten aus den Werken des hl. Augustinus (Altaner)

Aulinger: Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia (Schmedding)

Graf: Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Engberding)

Marin: Oeuvres de Robert de Melun. T. III. Vol. II. (Landgraf)

Landgraf: Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton (Ott)

Ross: Die Modi significandi des Martinus de Dacia (Antweiler)

Hessen: Religionsphilosophie (Steffes)

Dolch: Theologie und Physik (Nickel)

Premm: Katholische Glaubenskunde. Bd. II (Landgraf)

Vogel: La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle (Poschmann)

Schöllgen: Ohne mich! Ohne uns? Recht und Grenzen des Pazifismus (Fleischmann)

Sahner: Katholische und evangelische Seelsorge des Deutschtums in Holland . . . (Reinhard)

Bruno de Jésus-Marie: Mystique et Continence (Raitz v. Frentz)

Kleinere Berichte

Lokale Kirchengeschichte (Hoffmann)

Theologische Bibliographie (Samulski)

SOLA FIDE

Aus der Diskussion um Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Evangeliums. Berichte und Kritik

Von Adolf Kolping, Münster

Der Marburger Exeget für NT, Rudolf Bultmann, hatte bekanntlich 1941 die Forderung nach einer „Entmythologisierung" der neutestamentlichen Verkündigung erhoben[1]. Um die Frohbotschaft für das moderne Menschenverständnis fruchtbar zu machen, ist nach ihm vonnöten, daß wir uns freimachen von der mythischen Art der Antike, die ihr Existenzverständnis in einer unreflektiert-naiven Weise vergegenständlicht.

Die Aussagen von Kreuz und Auferstehung Jesu, seiner Gottessohnschaft und der wunderbaren Geburt aus der Jungfrau sind nur der mythisch-bildhafte Ausdruck dafür, was Jesus nach dem Kerygma für den Hörer von Gottes Wort bedeutet. Abgesehen von dieser Bedeutsamkeit Jesu und seines Schicksals, die diese Aussagen herausstellen sollen, ist das Kreuz „das tragische Ende eines edlen Menschen" (B I, 50), sind Gottessohnschaft, Jungfrauengeburt, Auferstehung als lediglich mythische Objektivationen keinesfalls objektive Realität. Das Denken des neuzeitlichen Menschen ist unausweichlich bei der Annahme irgendeiner Behauptung als Wahrheit davon geleitet, ob das Behauptete nachprüfbar, verifizierbar ist. Weil das aber für jene supranaturalen Behauptungen nicht möglich ist, deshalb kann sie der neuzeitliche, verantwortliche Denker auch nicht vollziehen. Weil er auch im ethischen Bereich nur sich selbst als verantwortlich in Schuld und Sühne erlebt, sind die Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie für ihn ebenfalls nicht mehr nachvollziehbar (B I, 45). Alles das gilt es zu eliminieren.

Diese mythischen Objektivationen sind vielmehr auf ihren existenzialen Sinn hin zu interpretieren. Existenziell ist der tatsächliche Daseinsvollzug, existenzial ist das, was sich auf den sachgemäßen tatsächlichen Daseinsvollzug bezieht. Das sachgemäße existenziale Daseinsverständnis verlangt, daß der Mensch sich nicht an das Sichtbare, Vorhandene, Verfügbare, Meßbare zur Daseinssicherung hingibt, sondern aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren lebt, daß er „also alle selbstgeschaffene Sicherheit preisgibt. Das eben ist das Leben nach dem Geiste, das Leben im Glauben" (B I, 30). Im Gegensatz zur profanen Philosophie, die in existenzialer Daseinsanalyse das sachgemäße Daseinsverständnis herausarbeitet, seine Realisation aber als dem Menschen jederzeit möglich annimmt, behauptet das Kerygma des NT, „daß der Glaube erst von einer bestimmten Zeit an überhaupt Möglichkeit geworden ist, und zwar infolge eines Geschehens des Christusgeschehens. Glaube als gehorsame Preisgabe an Gott und als innere Freiheit von der Welt ist nur möglich als Glaube an Christus" (B I, 33).

Im Gegensatz zur liberalen Jesus-Betrachtung eines Strauß, Renan, der liberalen Theologie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. will B. an dem von Gott her verpflichtenden Charakter der Christus-Predigt festhalten, freilich unter Eliminierung all dessen, was dem neuzeitlichen Denken als mythisch erscheinen muß, also jeglicher Tatsachenbehauptungen des NT. B. steht auf dem Schnittpunkt, an dem die Überlieferungen des Liberalismus und die Hinwendung zum orthodoxen Luthertum seit den zwanziger Jahren (Barth, Brunner und ihr Gefolge) aufeinandertreffen[2]. Der Existenzkampf der Bekennenden Kirche hatte noch 1941 diese für den Protestantismus brennende Auseinandersetzung zurücktreten lassen, aber nach dem Kriege, nach der Betäubung der ersten Nachkriegsjahre ist das Ringen neu aufgeflammt. Dabei scheinen wir uns gegenwärtig in einem Stadium dieser Diskussion zu befinden, wo sie auf der Stelle tritt, weil eigentlich von den im Protestantismus zur Verfügung stehenden Voraussetzungen aus alles Sagbare gesagt, alle Positionen, die möglich sind, bezogen wurden.

[1] **Hans Werner Bartsch, Kerygma und Mythos. Bd. I** (1. Aufl. 1948, 2. Aufl. 1951): Ein theologisches Gespräch. Kart. DM 8,—. Bd. II (1952): **Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes.** Kart. DM 12,—. Herbert Reich. Evangelischer Verlag, Hamburg-Volksdorf. Zit. B I und B II. Der Aufsatz Bultmanns steht B I, 15—53: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.

[2] **Für und Wider die Theologie Bultmanns.** Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen. 2., unveränderte Aufl. Mohr, Tübingen, 1952. S. 16. Brosch. DM 3,80

Ein Rechenschaftsbericht aus der Sicht des katholischen Fundamentaltheologen ist demnach am Platze. Dabei will nicht der Anspruch erhoben werden, daß die gesamte Literatur der B.-Diskussion einbezogen wird. Vielmehr sollen typische Äußerungen zu Wort kommen, soll die Linie namhaft gemacht werden, auf der sich diese Äußerungen bewegen, soll, ohne daß zu sehr auf Einzelkritik wegen des Raummangels eingegangen werden kann, der Standort des Diskussionsteilnehmers auf dieser Generallinie bestimmt werden. Die Generallinie aber ist die Forderung des Sola fide!

Hans Werner Bartsch hat unter dem Titel „Kerygma und Mythos" dankenswerterweise Beiträge aus der evangelischen Theologie gesammelt, so daß die bislang vorliegenden beiden Bände das wesentlichste Material zu einer Überschau über die Diskussion bereits liefern. Wir begegnen dort unter anderen neben B. und seinen scharfsinnigen Schülern Hartlich und Sachs J. Schniewind, H. Thielicke, einem Abdruck aus K. Barths Dogmatik, E. Stauffer, Regin Prenter, Fritz Buri und dem Herausgeber selbst. Dieser sorgt vor allem dafür, daß nach den Intentionen B.s „die Lösung durch exegetische Bemühung im Hören auf das Zeugnis des NT selbst gesucht werden" soll (B I, 7). Deshalb setzt er auch den Aufsatz E. Stauffers mit dem etwas unglücklichen Titel „Entmythologisierung oder Realtheologie?" (B II, 13—28) „weit im Vorfeld des zur Debatte stehenden Problems" (B II, 29) an.

Sicherlich hat E. Stauffer mit der Feststellung Recht, daß wir heute nach fast einem Jahrhundert historischer Erforschung des NT in vielem klarer sehen als die „mit weltanschaulichen Prämissen und historischen Kriterien" arbeitende frühere liberale Forschung. Für ihn ist der Ausgangspunkt aller theologischen Forschung „die Rekonstruktion der Geschichte Jesu mit den Mitteln der historischen Kritik" (B II, 28). Gegenüber den ungezählten Postulaten und Vorverständnissen der verschiedenen Schultheologien werden wir angesichts der nüchternen Forschungsergebnisse „Realisten, weil uns die Welt des NT in ihrer ganzen Realistik groß wird, farbig und anschaulich, lebendig und mächtig" (ebd.). Das von ihm hierfür geprägte Wort „Realtheologie" erscheint mir freilich nicht des Eingangs in das theologische Sprachidiom wert und ist nur aus dem Gegensatz zu den luftigen Konstruktionen zu verstehen, die St. auch bei B. zugrundeliegen sieht. Übrigens weisen manche Diskussionsteilnehmer auf die Schwäche B.s hin, daß seiner Entmythologisierungsforderung eine ganz bestimmte Vorstellung von der Geschichte der synoptischen Tradition zur Seite steht, die nicht jenes Maß von wissenschaftlicher Gesichertheit aufweist, die man, gemessen an ihrem selbstgewissen Auftreten, vermuten sollte.

Doch gegenüber der Abhängigkeit, in der der Glaube also auch nach St. für den Nachfahren der Zeit Jesu und der Apostel von der historischen Forschung steht, weist Bartsch auf die These Martin Kaehlers hin: „Der Glaube hat und braucht allein das apostolische Christuszeugnis" (B II, 30). Für B. entscheidet sich die Wahrheitsfrage nicht an der Historizität des Berichteten, sondern an der Botschaft selbst. „Die gegenwärtige Verkündigung und der Glaube der Kirche beruhen auf der Entscheidung (von mir gesperrt!) gegenüber dieser Botschaft" (B II, 32). Soll nach St. die historische Forschung zweifellos die Aufgabe haben, uns Gottes Anspruch und offenbarendes Wort, mit denen er in Jesus an uns herantritt, für uns Nachfahren in den Blick zu bringen (in der Terminologie der kath. Fundamentaltheologie also die motiva credibilitatis für die Göttlichkeit der Glaubenspredigt vorzulegen), so läßt B. den Glauben davon ganz unabhängig sein und in äußerster Exklusivität in dem Worte Gottes selbst gründen. Die Annahme des Wortes ist dann nicht eine Sache des Willens, insofern er von bestimmten Erkenntnisakten natürlichen hinsichtlich der Göttlichkeit des Offenbarungswortes geleitet und angeregt ist, sondern des Willens allein. Creditum quia praedicatum! Glaube ist lediglich Entscheidung, nicht aber motivierte Entscheidung. Hierin offenbart sich bei B. die eine der sich in ihm schneidenden Linien, nämlich die von K. Barth her stammt.

Die Position Barths wird uns in dem Buch von Hermann Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft[3], besonders gut deutlich, das in einer Sammelbesprechung mit dem Titel Sola fide! wohl am Platze ist. Sowohl nach dem formalen wie der inhaltlichen Seite verdient das Buch des in der Seelsorgsarbeit stehenden, reformierten Verfassers jedes Interesse. Was die Umschlagklappe sagt, könnte der Rez. ohne Einschränkung wiederholen. Der Untertitel hebt nach der formalen Seite die Eigenart des Buches hervor. Nicht trocken-systematisch, dennoch den Aufbau der reformierten Theologie klar vor Augen, sucht der Verf. den Leser an Hand von Buchauszügen und Zeitschriftenäußerungen in die gegenwärtige theologische Problematik „einzuüben", damit er sie sieht und in lebendigem Kontakt mitdenkt und mitentscheidet. Nach der inhaltlichen Seite erhalten wir eine gute Darlegung der Auffassung von Theologie, Kirche, Rechtfertigungsereignis, wie sie der reformierte Theologe glaubt. Als Kenntnisnahme der Ansichten zeitgenössischer reformierter Theologie wird das Buch von D. zumal dem kath. Kontroverstheologen gute Dienste leisten. Dabei sieht D. als den entscheidenden Gesprächspartner nicht etwa die noch traditionell mehr der alten Kirche verbundenen „Lutheraner" an, an deren „Halbheiten" (vergl. S. 10, S. 149 ff., S. 155 f.) D. öfter treffende Kritik übt, sondern die katholische Theologie, deren Thesen, durchweg nach B. Bartmann, D. ziemlich richtig wiedergibt (nicht jedoch S. 29).

Nach D. ist für die kath. Theologie charakteristisch der die natürliche und die Offenbarungswahrheit „übergreifende Begriff der veritas" (S. 17), wodurch Natur- und Offenbarungserkenntnis in ein gemeinsames System zu bringen seien. Der evangelische Weg gehe aber von einem bestimmten Geschehen aus, „dem handelnden und redenden Aussichheraustreten Gottes in seiner Offenbarung in Jesus Christus" (S. 21). D. lehnt es ab, daß man „den in diesem Geschehen uns begegnenden Wahrheitsanspruch mit den uns abgesehen von diesem Ereignis zur Verfügung stehenden Wahrheitskriterien auf seine Berechtigung zu prüfen" (S. 27) habe. „Wenn dieses Geschehen ist, was es zu sein beansprucht, dann ist es selbst das Wahrheitskriterium für alles und hat sich vor keiner anderen Instanz auszuweisen. Es ist dann einfach dadurch wahr, daß es geschehen ist" (K. 23 f.). Deshalb gibt es keine rationale Vorbereitung des Glaubensaktes. (Eine solche sucht aber nicht etwa, wie man nach D. meinen sollte [S. 27 f.], das Offenbarungsgeschehen selbst kritisch unter die Lupe zu nehmen, sondern sucht in dem, was mit dem Anspruch der Offenbarung Gottes an mich herantritt, gerade dessen Göttlichkeit in den Blick zu rücken). Eigentlich tritt für D. das Offenbarungsgeschehen nicht auf, gebunden an irgendwelche objektiven Vorgänge außer mir, nicht einmal eigentlich gebunden an die Schrift, sondern bei Gelegenheit der Schriftlesung tritt Gott mit seiner Offenbarung unmittelbar fordernd vor den Hörer seines Wortes, weshalb man ja von einem okkasionalistischen Schriftverständnis bei Barth gesprochen hat. Die protestantische Auffassung der Rechtfertigung sucht sie von einer wie auch immer gearteten Mitwirkung zunächst einmal des Menschen zu lösen, und selbst das geschriebene Wort Gottes ist als geschriebenes, menschlich formuliertes etwas Nicht-Göttliches. Die Rechtfertigung soll rein Gottes Tat sein. Da sie auf den Menschen zielt, liegt die Gefahr des „Katholisierens" für den protestantischen Theologen nahe. Die kath. Auffassung stellt den Rechtfertigungsakt jedoch in ein ganzes Gefüge von Bezügen mitbeteiligter Kreatürlichkeiten, durch die Gott wirkt. Der Standort, den Barth und D. einnehmen, ist in dem Maße der Radikalisierung zu suchen, mit der sie die protestantische These des Sola-fide-Prinzips, des ganz auf Gott ruhenden Rechtfertigungsereignisses durchführen.

Es fragt sich jedoch, ob die Art, wie Jesus das Kerygma der Rechtfertigung des Sünders verkündet hat, nicht von einer differenzierteren Mannigfaltigkeit als bei D. ist, welche Mannigfaltigkeit fraglos Verbindlichkeit beansprucht, aber von der protestantischen

[3] **Hermann Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft.** Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. Kaiser, München, 1951. DM 13,—; Hlw. DM 14,80.

Sicht dogmatisch ausgeklammert wird. Vor allem kommt bei D. nicht zum Ausdruck, daß „der evangelische Weg" der Theologie, wie er ihn entwickelt, mit einer philosophischen Vorentscheidung zusammenhängt, und mag man diese auch nur formulieren als Ablehnung der Richtigkeit des „übergreifenden Begriffs der veritas".

Bei Karl Barth, für den D. weithin spricht, erfaßt der Glaube, der lediglich Entscheidung ist, noch die Heilstatsachen der Gottessohnschaft, der Sühnekraft des Kreuzes, der Auferstehung. Aber weil solches als Tatsachenbehauptungen für den modernen Menschen nach B. nicht mehr vollziehbar ist, und damit berühren wir die andere der in B.s Anliegen sich schneidenden Linien, deshalb muß B. den Glauben, wie Barth ihn versteht, als ein blindes sacrificium intellectus ansehen[4]. Hier möchte ich nun auf etwas aufmerksam machen, was leicht übersehen wird, wenn man B. der Prätentionen des Liberalismus beschuldigt. Muß man bei ihm nicht auch das griechische Erbe des λόγον διδόναι beachten, dessen grundsätzliche Berechtigung von keinem unverdächtigeren kath. Theologen als dem Aquinaten durch die Rezeption des Aristotelismus anerkannt worden ist? Nach B. fragt uns das Wort Gottes, ob wir es glauben wollen oder nicht, in der Weise, daß es „uns die Möglichkeit des Verständnisses unser selbst eröffnet. Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluß, sondern verstehendes Ja oder Nein" (B I, 50). B. anerkennt ein einziges, der existenzialen Interpretation des neutestamentlichen Kerygma innewohnendes Motivum credibilitatis, wenn man so sagen darf, ein motivum objectivum internum, würde die Schulapologetik sagen, daß nämlich das existenzial interpretierte christliche Kerygma mit dem menschlichen Selbstverständnis, wie es die Philosophie entwirft, nicht im Gegensatz steht, sondern deren Entwurf des menschlichen Selbstverständnisses aufnimmt und allererst erfüllt (vergl. B II, 191 ff.).

Aber B. nimmt für sich auch in Anspruch, daß sein existenziales Schriftverständnis am meisten der innersten Intention des Sola-fide-Prinzips entspricht. Das die bisherige protestantische Diskussion überprüfende Schlußwort B.s (B II, 179 ff., besonders S. 196 ff.) ist besonders instruktiv. „Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens" (B II, 207). Bei Durchsicht der Diskussion begegnet einem dann, daß die im protestantischen Sola-fide-Prinzip liegende Intention von B. infolge der nicht ganz abgestreiften „Halbheit" des orthodoxen Luthertums doch nicht ganz erfüllt scheint. Warum muß denn gerade in Jesus das verpflichtende Wort Gottes ergangen sein, wenn die Begründung nicht mehr in den objektiven Tatsachen seiner Gottessohnschaft, seines Sühneleidens, der an ihm vollzogenen Auferweckung gesehen werden darf? Warum hat gerade das Wort von Jesus als dem Christus kerygmatischen Charakter? Ist nicht noch wenigstens die kerygmatische Bindung an Jesus als mythisch zu eliminieren?

Diese Frage erhebt die freisinnige Schweizer protestantische Theologie[5], die in besonderer Frontstellung gegenüber der Heilsgeschichtstheologie Barths und seiner Schüler steht. B. war dem Vorwand, was ihn denn noch von der Philosophie unterscheide, schon damit begegnet, daß er den Unterschied zwischen Glaube und Philosophie darin sieht, daß die Philosophie „die prinzipielle Möglichkeit des Eigentlichwerdens" schon für faktisch halte in dem Wissen, was echtes Menschsein ausmache, während das NT und der christliche Glaube überzeugt sind „von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht" (vergl. B I, 34—43).

Fritz Buri zeigt demgegenüber, daß das Wissen des Menschen um seine Verfallenheit an die Mächte der Welt, wie B. mit dem NT behauptet, dann erst ausweglos wäre, wenn die Verfallenheit „ein objektivierbarer Zustand" wäre, wenn der Mensch durch äußere objektive Mächte darin festgehalten werde, wenn also wieder Mythos vorausgesetzt würde. Wenn einmal alles auf Legitimation vor der eigenen Einsicht aufgebaut wird, und davon war doch B. ausgegangen, dann wird eben nicht einsichtig, warum die Bindung an die Heilstat Christi geschehen soll. Der Christus-Mythos hat nach Buri höchstens den Sinn, daß er aufmerksam mache, wie das wahre Heil des Menschen beschaffen sein müsse. (Wenn freilich dann Buri die uns freimachende Existenzmöglichkeit, die in der Hingabe an die uns im Scheitern unseres Sorgens und Verfügenwollens begegnende Macht besteht, „als nicht in unserer Verfügung stehendes Geschenk und bei allem eigenen Sicht-entschließen und Verhalten als Gnade" bezeichnet, wenn er sagt, daß „darin der letzte geheimnisvolle Grund alles Seins als Liebe" sich enthülle (B II, 99), so scheint er doch reichlich mystisch zu werden, wie man es früher vom Pantheismus her gewohnt war.) Buri fordert nicht bloß Entmythologisierung, sondern um der Entmythologisierung willen auch die Entkerygmatisierung. Wenn wir gerade dem Christentum mit Anteilnahme und existentiellem Interesse begegnen, dann geschieht das deshalb, weil es geschichtlich die Form ist, in der wir das Existenzverhältnis gewonnen haben, bzw. in der es uns geschichtlich begegnet. So hilft denn auch die geschichtliche Untersuchung unsere Existenz klären und bereichern.

Diesen Weg, am Christentum auf dem Wege geschichtsphilosophischer Untersuchungen die echte menschliche Existenzmöglichkeit zu klären und zu verstehen, ist bereits ein Bultmann-Schüler gegangen, dessen Werk „Christentum und Selbstbehauptung" (Frankfurt/M. 1940) von B. in seinem programmatischen Aufsatz erwähnt war, und das jetzt in neuer Auflage vorliegt unter dem Titel „Christentum und Geschichtlichkeit"[6]. Mit besonderem Interesse greift man zu diesem Buch, zumal sein Verfasser durch Leute der wissenschaftlichen Prominenz wie die Kirchenhistoriker von Campenhausen und von Loewenich, den Naturwissenschaftler Heisenberg und durch B. selbst in den buchhändlerischen Ankündigungen mit hohem Lob bedacht wird. Auch wer nicht Kamlahs Grundpositionen teilt, wird dieses Buch wegen seiner feinnervigen Einzelbeobachtungen geschichtlicher Wandlungen nicht ohne hohen geistigen Genuß lesen. Das gilt besonders von Kamlahs Interpretation der Civitas Dei Augustins, des Buches über die Bürgerschaft Gottes, wie Kamlah übersetzt.

Ohne uns hier auf eine Einzelkritik einlassen zu können, die vor allem sich mit der aus der Harnack-Schule herrührenden Auffassung christlicher Dogmenentwicklung auseinandersetzen müßte, sei für unseren Zusammenhang nur darauf aufmerksam gemacht, daß K. die christlichen Glaubensurkunden der Vergangenheit in ihrer daseinserhellenden Kraft fruchtbar machen will, die in ihnen offenbare „Wahrheit, in der menschliches Sein erschlossen und ermöglicht wird" (S. 7). Während aber B. in der Bindung an das Kerygma des NT seine Aufgabe theologisch sieht, bezeichnet K. seine Untersuchungen als philosophische. Sie wollen in einer kritischen Aneignung der Wahrheit getan sein, nicht irgend einer abstrakten oder idealistisch verstandenen, sondern derjenigen, die mein konkretes menschliches

[4] R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik. ZThK 47 (1950), 47—69. B. kennt kein anderes Gebot der Wahrhaftigkeit als das, „welches gebietet, nichts für wahr zu halten, was im Widerspruch steht zu Wahrheiten, die die faktische Voraussetzung meines allgemein Tun leitenden Weltverständnisses sind". Barths Glauben ist ein blindes „Akzeptieren mittels Sacrificium Intellectus" (S. 69).

[5] **U. Neuenschwander, Die protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie.** Berner Diss. 1948 (lag mir nicht vor). Fritz Buri, Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie. Abgedr. B II, 85—101.

[6] **W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit.** Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes". Zweite, neubearbeitete und ergänzte Aufl. Kohlhammer, Stuttgart, 1951.

Sein erhellt. Das menschliche Sein ist geschichtliches Sein, d. h. solches, das in immer neuer Stellungnahme und Entscheidung in den wechselnden Existenzsituationen zu seiner Eigentlichkeit gelangt. Die Haltung echter Geschichtlichkeit nennt Kamlah nicht wie B. Glaube, sondern Hingabe. „Die Wahrheit, in der menschliches Sein erschlossen und ermöglicht wird, geht uns jeweils heute an, so aber, daß sie nicht heute zuerst entdeckt wird, sondern vielmehr uns anspricht aus Traditionen, die wir uns aneignen müssen in kritischer Interpretation" (S. 7). Für uns ist sie aufbewahrt in der christlichen Tradition. Hat die israelitisch-christliche Kultur, wenn auch natürlich in mythischer Einwickelung, das Hingabemoment als das eigentlich Menschliche vernommen, so ist nach K. die Berührung mit dem das Allgemeine im Besonderen entdeckenden Griechentum für die Entstehung der geschichtlich-universalen Religion des Abendlandes nichts weniger als konstitutiv. Während der Blick Israels und der ihm verbundenen Urkirche auf der Einmaligkeit der Hingabe an die eschatologische Zukunft ruhte, ist „die Allgemeingültigkeit vernünftiger Wahrheit im Sinne beständiger Wiederholbarkeit in einer mehr als beiläufigen, in einer konstitutiven Weise von den Griechen her dem Christentum zugebracht worden" (S. 11). Unter „Vernunft" will K. nichts anderes verstanden wissen „als eben dieses selbständige Vernehmen derjenigen Wahrheit, die menschliches Sein ermöglicht, nämlich von jeher immer wieder jeweils jetzt ermöglicht, welche Wiederholung die Allgemeinheit vernünftiger Wahrheit anzeigt" (S. 7). Von dieser Grundeinstellung aus untersucht K. die Entstehung des Christentums und im zweiten Teil Augustins „Bürgerschaft Gottes". Wie man sich auch zu der die Offenbarungstatsache außer acht lassenden Denkweise K.s verhalten mag, von seiner Art, die dogmengeschichtliche Entwicklung existenzbedingt zu sehen, könnte manche sterile dogmenhistorische Untersuchung einiges lernen. Eine nachprüfende Auseinandersetzung mit K. wäre für einen katholischen Dogmengeschichtler eine erregende und dankenswerte Aufgabe.

In unserem Zusammenhang ist jedenfalls K. ein Beleg, wie man die christlichen Glaubensurkunden, die christliche Tradition „entkerygmatisiert", nicht bloß entmythologisiert für die Erhellung der menschlichen Existenz fruchtbar zu machen sucht, und man erinnert sich des einen Teils der Alternative, die ein protestantischer Theologe einmal geäußert hat, daß sich die Bultmann-Schüler entweder zum Katholizismus oder zum Unglauben entwickeln. Die B.-Diskussion ist, theologiegeschichtlich betrachtet, wieder eine Krisis des protestantischen Grundprinzips Sola fide.

Eine besondere Hilflosigkeit, in der auf dem einmal betretenen Weg des Sola fide ein nicht so konsequenter Standort gesichert wird, zeigen die Äußerungen jener, die, mehr oder weniger erschrocken vor der Auflösungstendenz, B.s Versuch glauben ablehnen zu müssen. Diese Äußerungen wollen irgendwie an dem gegenständlichen, in den Ereignissen selbst gründenden Heilswert festhalten. Zwar erkennt man grundsätzlich an, daß die Ausdrucksformen des biblischen Denkens interpretiert werden müssen. Als unterscheidende und ausscheidende Sonde wird oft, ohne daß das den Diskussionsteilnehmern immer bewußt wäre, eine von dogmatischen oder erkenntnisphilosophischen Voraussetzungen geleitete exegetische Behandlung der Bibeltexte benutzt. Das gilt auch besonders von H. W. Bartsch, wenn er „die Lösung durch exegetische Bemühungen" suchen möchte (B I, 7). Klar ist die B.-Schule, die betont, daß man ohne ein philosophisches Vorverständnis gar nicht Exegese treiben könne. Wie sie das versteht, erläutert der bereits zitierte Artikel von B. „Das Problem der Hermeneutik". Im einzelnen mag Uneinigkeit darüber bestehen, was an behaupteten Einzelberichten aus dem Leben Jesu als tatsächliches Geschehen angenommen werden muß. Von den Bestreitern des B.-Versuches wird an supranaturalen Tatsachen jedenfalls die Auferstehung und damit zusammenhängend auch die Gottheit Christi zu den nicht bloß als Ausdrucksform zu betrachtenden Berichten gezogen.

Die Frage erhebt sich, wie wir der supranaturalen Tatsachen gewiß werden. Während die B.-Schule es angesichts deren Unverifizierbarkeit für unmöglich erklärt, daß wir zu einer Gewißheit supranaturaler Tatsachen kommen, berufen sich die Gegner B.s auf das Wort Gottes bzw. den es ergreifenden Glauben. Doch es herrscht keine klare Vorstellung über das Verhältnis, in dem die Erkenntnis, daß Gott in der christlichen Offenbarung uns begegnet (also die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des als Offenbarung Gottes auftretenden Wortes), zu der sich auf Gott stützenden Gewißheit und Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarungsaussagen steht. Peinlich wacht man darüber, daß der Glaube gerade als freie Tat Gottes nicht durch die Glaubwürdigkeitserkenntnis, wie man meint, verunmöglicht würde. Die Begründung dafür, daß das Geschehen der „Bezeugung des Wortes Gottes durch Menschen" wahr ist, liegt darin, daß „es den Glauben der Gemeinde fand" und findet (H. Diem S. 87). Deshalb kann weder die Rekonstruktion der historischen Tatsächlichkeit der Bezeugung des Wortes durch die Offenbarungsmittler noch die Beurteilung des in dieser Bezeugung enthaltenen Wahrheitsanspruches Aufgabe der Theologie sein (ebd. S. 26). Zwar sind besonders die Lutheraner nicht ganz so konsequent wie die Reformierten, weshalb H. Diem auch nicht unterläßt, ihnen deshalb des häufigeren katholisierende Halbheit vorzuwerfen.

Einige Beispiele aus der recht angeschwollenen und nicht immer mit Genuß zu lesenden Literatur mögen das Gesagte verdeutlichen und belegen.

Regin Prenter (B II, 69 ff.) zeigt, daß die Entmythologisierung nicht durchgeführt werden kann, weil damit eben das ganze christliche Kerygma eliminiert werde. Die angekündigte existenziale Interpretation ist dem neutestamentlichen Kerygma nicht konform, weil sie an dem Heilsgeschehen als an einem „wirklichen Ereignis" nicht festhält, sondern darin nur den metaphorischen Ausdruck für das Besondere des christlichen Existenzverständnisses sieht (B II, 80). Julius Schniewind (B I, 85 ff.) definiert das Mythologische nicht vom religionsgeschichtlichen Verständnis her wie B., sondern sieht darin die Vorstellungsweise, die das Unanschauliche als anschaulich darstelle oder erscheinen lasse. Die B.sche Bestimmung erscheint mir als die bessere, da sie von dem vorhandenen religionsgeschichtlichen Befund ausgeht, während Schn. eigentlich bereits eine Interpretation dieses Befundes in seiner Definition vornimmt. Schn. rügt, daß bei B. der einmalige Ereignischarakter des Jesus-Schicksals zu kurz komme. Mit der „geschichtlichen Bedeutsamkeit des Kreuzes" meine B. eben nicht „die geschichtliche Einmaligkeit der Offenbarung Gottes", sondern „die Geschichtlichkeit als Gestalt des menschlichen Lebensvollzuges". (Wenn dann freilich Schn. Jesus als „die einmalige Gegenwart Gottes unter uns Menschen" (B I, 131) definiert, dann schillert die Auffassung von Jesus als dem einmaligen Kyrios, und man möchte fragen: Quid tibi videtur de Christo? Cuius filius est?) Die Mich-Bezogenheit (pro me) dieses sich einmalig in der Geschichte (extra me) abspielenden Vorgangs Jesu kann ich nur durch die fiducia erfassen. Deshalb ist auch die Auferstehung, wie B. richtig sage, kein „beglaubigendes Mirakel", sondern selbst Gegenstand des Glaubens. Was uns hier wie immer wieder in der Diskussion begegnet, ist dies, daß Schn. keinen Unterschied macht zwischen der freilich nur im Glauben zu erfassenden Tatsache der Auferstehung Christi und den für die Jünger damals erfahrbaren, uns heute in Art geschichtlicher Erkenntnis zugänglichen Erscheinungen des Auferstandenen innerhalb unserer der natürlichen Vernunft offenen Wirklichkeit. Diese Erscheinungen sind nach Schn. in den Jüngern sich vollziehende „Visionen", aber keinesfalls „ein mit relativer Sicherheit nachweisbares und rekonstruierbares Ereignis innerhalb unserer kausalverknüpften Wirklichkeit" (B I, 107). Es geht Schn. darum, die Unausweisbarkeit Jesu zu wahren. Es gibt bei dem Zustandekommen des Fiduzialglaubens „kein Nacheinander von notitia, assensus, fiducia" (B I, 113). „Das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des Überlieferten, auf die Zuverlässigkeit der Boten ist in sich fiducia, fällt mit dem Fiduzialglauben pro me zusammen" (B I, 115).

Andere, die gegen B. den unabhängig und vor dem Worte der Verkündigung liegenden Vorgang des Christus-Ereignisses hervorheben, folgen jedoch noch mehr als Schn. den biblischen Berichten über die Augen- und Ohrenzeugenschaft der Jünger, die für sie nicht bloß Visionäre sind, deren Glaube sich in Visionen

einen bildhaften Ausdruck geschaffen habe. Die Denkschrift der Ev. theol. Fakultät von Tübingen[7] sieht in B. nicht etwa einen lästigen Unruhestifter innerhalb der evangelischen Christenheit, sondern das Symptom der Krise, die aus der auch in der dialektischen Theologie und der Bekennenden Kirche vorhandenen, in den Kampfjahren mühsam verdeckten Problematik des freien selbstverantwortlichen Forschens aufbricht. Wenn auch alle theologische Erkenntnis „nur Annäherungswert" (S. 15) hat, so gibt es doch „ein klares Urteil über Annäherung und Entfernung, über richtig und falsch, über Wahrheit und Irrtum" (S. 16). Daher kann auch die Kirche gegenüber einem Theologumenon gedrängt werden, zu entscheiden, daß jener theologische Versuch seine Grenzen überschritten hat. Freilich wird in der Denkschrift nicht klar, wo der objektive Maßstab über Wahrheit und Irrtum zu suchen sei. Offenbar schwebt seinen Verfassern vor, daß dieser Maßstab irgendwie der christlichen Botschaft immanent sein müsse. Weil man aber einerseits die Notwendigkeit einer Interpretation des geschriebenen und damit des doch auch wieder auf weitergehende Fragen hin mehrdeutigen Wortes zugesteht, anderseits aber über das geschriebene Wort hinaus kein objektives Maß für Wahrheit oder Irrtum dieser Interpretation hat, ist diese Denkschrift in ihrer letzthinigen Unentschiedenheit ein Spiegelbild des gegenwärtigen Protestantismus angesichts jener Krise. Weil B. nicht die Heilsbedeutung des Kreuzes in sich, sondern das Kreuz nur gelten lassen will, „insofern es Gott zugleich zum Instrument der Predigt macht", sieht man zwar in dieser so eröffneten Möglichkeit des Sich-selbst-verstehens eine ganz extreme Spiritualisierung und Subjektivierung der Verkündigung (S. 25 f.). Doch man stellt auch wieder fest, daß B.s Paulus-Auslegung in vielen konkreten Zügen tiefe Intentionen der lutherischen Theologie „in einer völlig anderen Begriffssprache, aber inhaltlich sehr getreu ausdrückt" (S. 26). Die Fakultät glaubt B. dahin verstehen zu müssen, daß seine Forderung in Parallele steht „zu dem großen Schrumpfungsprozeß, in dem nichts übrig bleibt als das punctum mathematicum der Existenz vor Gott und in dem offenbar wird, daß der Glaube sich nicht auf Sätze richtet, auch nicht auf biblische Sätze, sondern auf die — wie Luther sagt — nuda vox Dei" (S. 28), und in diese Richtung will die Fakultät auch die Entwicklung zu beeinflussen suchen (S. 30). Man sieht dann doch die Gefahr, daß der objektive Glaubensgrund aufgelöst wird, „so daß nur eine subjektive Gläubigkeit übrig bleibt" (S. 30). Dieser Gefahr ist B. nach der Denkschrift nicht genügend ausgewichen, besonders auch in der Frage der Auferstehung. Aber gleich verwahrt man sich dagegen, „als stünde der göttlichen Heilstat, die den Glaubensinhalt darstellt, die Tat des Menschen gegenüber, die sich im Glaubensakt das göttlich Objektive subjektiv aneignet", denn „daß der Glaube dasselbe, gegenwärtig an mir geschehende Werk Gottes ist wie sein in Christus ein für alle Mal für mich geschehenes Werk, das ist eine der Grundeinsichten der Reformation" (S. 32).

Uns dünkt freilich, daß B. der Intention dieser reformatorischen Grundeinsicht konsequenter zu entsprechen scheint als die Tübinger Denkschrift, auch als die Reformatoren selbst, die eben auf der beschrittenen Route auf halbem Wege stehen geblieben sind. Luther hatte — darin einer der Exponenten des neuzeitlichen, seiner Unterschiedenheit gegenüber der Nicht-Ich-Welt präzise bewußten Menschen — um Sicherheit, Gewißheit gerungen, freilich auf dem Sektor des religiösen Heiles. Er hat sie nicht mehr gefunden in der Bindung an die Vorgänge der Nicht-Ich-Welt, weder der Sakramente, noch der Werke, die damit, daß sie getan sind, doch irgendwie nicht mehr der allein gewissen Ich-Welt angehören. Descartes hat bekanntlich die einzige dem Menschen unmittelbare Gewißheit in der Selbsterfahrung des Cogito zum Ausgang seiner Philosophie gewählt. Luther hatte vorher auf religiöse Weise einen ähnlichen Ausgangspunkt gewählt, nämlich in der willentlichen Entscheidung der fiducia Gott gegenüber. Letztlich muß bei einer solchen Grundhaltung jegliche Objektivität außer Betracht bleiben. Die Denkschrift von Tübingen will die Quadratur des Kreises bewerkstelligen und beides miteinander noch vereinigen. B. ist deshalb konsequenter, weil er auf die Heilstatsachen als äußere objektive Vorgänge ganz verzichtet. Gottes Wort und des Menschen Glaube sind dann eigentlich nur derselbe Vorgang (punctum mathematicum in Reinkultur!), entweder betrachtet unter dem Gesichtspunkt seines Ermöglichungsgrundes (nämlich Gott) oder unter dem Gesichtspunkt des ermöglichten Faktums (der glaubende Mensch). Schließlich Gott selbst nicht mehr real zu nehmen, sondern bloß als Metapher für die unter der Chiffre „Gott", „Gnade", „Liebe" gemeinte Ermöglichung, echt Mensch sein zu können, Mensch in existenzieller Entscheidung, ist nur ein Schritt weiterer Konsequenz. Die motorische Kraft, die die Entwicklung konsequent weitertreibt, ist das Anliegen, unter dem Luther theologisch und Descartes philosophisch angetreten sind, nämlich einen innerlichen ruhenden, gewissen Punkt zu finden, und da bleibt nur das Punctum mathematicum der existenziellen Entscheidung zum echten Menschsein. Der Existenzialismus ist, will man nicht in den Abgrund des verzweifelnden Skeptizismus versinken, die letztmögliche Konsequenz, der das neuzeitliche Welt-Mensch-Verständnis mit seinen Exponenten Luther und Descartes zutreiben mußte.

Die nun noch zu vernehmenden Diskussionsteilnehmer mögen die Marschlinie, auf der sie angetreten sind, dadurch nicht klar genug sehen, daß sie sich enger an die biblische Sehweise halten, die eben — kann man ruhig sagen — naiv-realistisch sich an die objektiven Vorgänge hält, was B. mit allen „exegetischen" Versuchen, Paulus und Johannes zu Vorläufern eines existentialistischen Bibelverständnisses zu machen, nicht aus der Welt wird schaffen können. Die unaufhebbare Bindung des neutestamentlichen Kerygma an die Objektivität der Vorgänge um Jesus spricht das Dozentenkollegium von Bethel[8] klar gegen B. aus: Die Christusverkündigung, die B. retten will, ist leer, wenn sie nicht von den Ereignissen im Leben Jesu getragen und gefüllt wird. Aber auch Bethel will die Unausgewiesenheit Jesu gewahrt wissen, die nur nicht mit B. darin zu sehen sei, daß man nichts oder nur sehr wenig von Jesus wisse, sondern darin, daß von Jesus etwas bezeugt werde, was sich gegenseitig auszuschließen scheint: eben der göttliche Reichtum und die menschliche Armut Jesu (S. 16). Auf die Frage, wie wir des Wortes Gottes als Gottes Wort ansichtig werden, antworten sie: „Es gibt im Grunde keine Methode, die die rechte Erfassung des Heilsgeschehens garantiert. Wir sind nicht Herr über den Inhalt der Verkündigung, sondern können das uns Bezeugte nur weitergeben" (S. 29).

Wilh. Mundle[9] will, wie Altlandesbischof Wurm im Vorwort sagt, den Versuch machen, „die grundsätzliche Unabhängigkeit des Glaubens von den Wahrscheinlichkeitsergebnissen der historischen Forschung darzutun". Gegenüber der unbewiesenen, dogmatistischen Voraussetzung einer historizistischen Betrachtung des NT, wie sie B. in dem Weg von dem historischen Jesus zu dem Christus des Gemeindeglaubens meint darlegen zu müssen, zeigt M., daß das NT von diesem Weg keine Spur kennt, daß vielmehr die Christuswirklichkeit ohne jedes Schwanken metahistorischen Charakter, überirdisch-göttlichen Charakter trägt und auch die einzelnen Züge des evangelischen Christusbildes, jeder seiner menschlichen Akte wie die Lehrtätigkeit, das Leiden und Sterben von diesem metahistorischen Charakter im ganzen neutestamentlichen Bericht getragen sind. M. weist nun darauf hin, daß die Historisierung des NT mit der Voraussetzung an das NT herantritt, daß sie „keine anderen Erkenntnismethoden anerkennt, als die Normen der Wirklichkeitserkenntnis, über die die menschliche Vernunft verfügt" (S. 63). „Der Konflikt des christlichen Glaubens mit der historischen Denkweise . . . ergibt sich nicht erst aus den Ergebnissen, die die historisch-kritische Analyse des NT zeigt, sondern aus der Fragestellung, mit der der kritische Historiker an die

[7] Oben Anm. 2.

[8] **Bultmanns Entmythologisierung.** Vom Dozentenkollegium der Theologischen Schule Bethel. Verlagshdlg. der Anstalt Bethel, 1952.

[9] **Wilh. Mundle, Der Glaube an Christus und der historische Zweifel.** Brunnquell-Verlag, Metzingen-Württ., 1950. Kart. DM 4,—; Hlw. DM 5,—.

neutestamentlichen Texte herantritt" (S. 68), nämlich der Absicht, „diese Texte in verstehbare historische und psychologische Zusammenhänge einzuordnen" (S. 64). In seiner Antikritik der historischen Kritik weist M. sehr gut auf die unbewiesenen Einzelvoraussetzungen und Geschichtskonstruktionen, die die Darlegungen Emmanuel Hirschs und B.s aufweisen. Ohne die Annahme der metahistorischen Zusammenhänge, in der das NT Jesus sieht, muß „die geschichtliche Erscheinung Jesu für uns zum Rätsel" (S. 72) werden. Gegenüber der angesichts Jesu unzulänglichen historisch-kritischen Methode ist nun M. der Meinung, und der will seine Schrift dienen, daß nur die Begegnung mit dem lebendigen Christus selbst die sachgemäße, die neutestamentlichen Texte in ihrer Rätselhaftigkeit erhellende Erkenntnismethode sei (vergl. S. 97). „Wie solche Offenbarung des auferstandenen Christus möglich ist, vermag freilich keine wissenschaftliche Forschung zu enthüllen; es bleibt das Geheimnis derer, denen solche Offenbarung von Gott geschenkt wurde" (S. 96). Glaube hat also zum Grunde einzig ein geheimnisvolles Begegnen des lebendigen Christus. Wenn das leere Grab, die Erscheinungen des Auferstandenen, überhaupt die Wunder Jesu, auch die gegenwärtig noch geschehenden (vergl. S. 111 f.), „nur die Aufgabe haben, den Glauben auf das durch solche Zeichen offenbar werdende Handeln Gottes hinzuweisen (von mir gesperrt!)" (S. 101), so haben sie diesen Sinn nur für den bereits vorhandenen Glauben. Weil Johannes Joh 20, 8 „glaubte, wurde für ihn das leere Grab ein Zeichen, das ihn hinwies auf das Wunder der Auferstehung" (S. 81).

Auch hier wird um Wahrung des Sola-Fide-Prinzips gerungen. Eine Vorbereitung des Glaubensaktes läßt M. nach Art der Eristik Emil Brunners lediglich in der Erschütterung der ungläubigen oder hyperkritischen Selbstsicherheit zu. Daß der Mensch angesichts der Offenbarungsvorlage in der ihm von Natur möglichen Erkenntnis zu der sicheren Überzeugung kommen kann, daß in der Offenbarungsvorlage Gott ihm begegnet und zu ihm spricht, würde nach M. deshalb nicht weit führen, weil die historische Forschung, die uns Heutigen doch diesen Weg eröffnen müßte, höchstens zu Wahrscheinlichkeitsurteilen kommen könnte. Dabei würde auch die lediglich historische Forschung (ähnlich wie D. Hume hinsichtlich der stärkeren und der schwächeren Evidenz bei dem Wunder sagt) „jeder rationalen Ausdeutung des Geschehens den Vorrang größerer Wahrscheinlichkeit gegenüber einer andersartigen Deutung geben" (S. 82). Doch M. unterbewertet auf diese Weise den Sicherheitscharakter der historischen Urteile, teils in der gleich dogmatistischen Weise, die er bei der Hyperkritik tadelt. Wenn er dann aber den Glauben an das allein Sicherheit gewährende Faktum der Erfahrung des lebendigen Christus bindet und unser Begegnen dem Herrn gegenüber mit der physischen Erfahrung in eine Linie stellt, die den Zeugen der Erscheinungen des Auferstandenen zur Verfügung stand, dann wird der Unterschied zwischen der physisch ermöglichten, natürlichen Erkenntnis der Erscheinungen des Auferstandenen und unserem heutigen Glauben an die Wahrheit des die Auferweckung Jesu bezeugenden Gotteswortes nicht gesehen. Man muß gegen M. ungeachtet der vielen treffenden Beobachtungen und Bemerkungen seiner Broschüre die kritische Frage erheben, ob das NT das Zustandekommen des Glaubens wirklich so wie M. gesehen habe. Scheidet das NT nicht klar zwischen der Tatsache, daß zunächst der offenbarende Gott dem zum Glauben gerufenen Menschen natürlich erkennbar in den Blick tritt (bei den Aposteln durch die physische Gewißheit der erfahrenen Wunder und besonders der Erscheinungen des Auferstandenen, bei uns durch die moralische Gewißheit der historisch zuverlässigen Berichte hierüber) und dann erst die Entscheidung des Glaubens an das offenbarende Wort Gottes gefällt wird? Also doch notitia, dann assensus, aus dem die fiducia erfließt oder mit dem sie gepaart ist!

Sicherlich (gegen M. S. 90) macht Paulus eine Unterscheidung zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen 1 Kor 15 und den sonstigen Gesichten und Offenbarungen von 2 Kor 12, 1 ff., indem er diese Erscheinungen als die Motiva credibilitatis nennt, nicht aber jene Vorkommnisse von 2 Kor 12, 1 ff. in dem Zusammenhang erwähnt, der die Wohlbegründetheit des Glaubens an die Auferweckung Jesu darlegen soll. Wenn H. Diem (S. 63 seines Buches) meint, daß „alles, was diesem Faktum (nämlich dem Glauben der Jünger) vorangeht, nach Aussage der Jünger selbst und darum für die historische Wissenschaft erst recht zweifelhaft" ist, so kann das doch unmöglich der Sinn der Worte der Apostel vor dem Hohen Rat sein: „Wir können nicht lassen davon zu reden, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4, 20). Die christusgläubige protestantische Exegese wird wirklich durch den Text gefragt, ob sie sich durch die These des Sola fide! die Auffassung verdunkeln lassen will, die die Schrift unreflektiert von dem Zustandekommen des Glaubens an den Tag legt. B. ist hier wenigstens einigen Texten gegenüber weniger voreingenommen (B I, 48).

H. Thielickes Aufsatz[10] wird von der B.-Schule deshalb als bedeutsam anerkannt, „weil sich Th. nicht nur negativ in der Bestreitung B.s bewegt (wie Barth), sondern zu einem eigenen Lösungsversuch schreitet". So sagen die B.-Schüler Christian Hartlich und Walter Sachs[11], die Th. einer logisch scharfen, wirklich weiterführenden Kritik unterziehen. Th. geht es darum, den geschichtlichen Charakter der Heilstatsachen sicherzustellen, den Realitätsrang der Offenbarungsfakten, ihr Gegegebensein in einer „ganz abgesehen von unserem Bewußtsein" vorhandenen Wirklichkeit. Th. erkennt an, daß man die biblischen Mythen „auf das reale heilsgeschichtliche Geschehen hin" zu interpretieren habe, welches sie „in mythologischer oder mythologisierender Sprache weitergeben" (B I, 198 f.). Ohne uns auf die Einzelheiten des von H. und S. unbarmherzig auf haltbare Voraussetzungen hin geprüften Versuches Th.s einzulassen, sei hervorgehoben, daß Th. zwei neutestamentliche Aussagen über supranaturale Ereignisse a priori aus dem Bereich der biblischen Mythen ausgrenzt und als wahre, objektive Aussagen über supranaturale Fakten definiert: das Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes und das der Auferweckung Christi. Die Annahme der Gottmenschheit sei wesentlicher Inhalt des Glaubens, der also nicht bloß als formale Haltung gegenüber Gott aufgefaßt wird, sondern ein Für-wahr-halten von bestimmten supranaturalen Tatsachen einbeschließt. Was zur Wahrung dieser Tatsache notwendig sei, müsse als nichtmythisch, nichteinkleidungshaft, müsse als Aussageinhalt angenommen werden. Dabei sieht Th. in der Auferstehung das entscheidende brutum factum, das „zu einer wirklichen Begegnung mit Christus kommen (läßt), während (Christus) sonst eine unentschlüsselbare, sinnlose Gestalt bleibe und deshalb gar nicht Gegenstand wirklicher Begegnung werden könne . . . Nun erst, d. h. auf Grund des Faktums, kann ich sagen: Mein Herr und mein Gott!" (B I, 192). Dieses brutum factum bestimmt rein von sich her das glaubende Subjekt — „ohne Einschaltung meiner produzierenden Subjektivität — im Gegenteil so, daß meine Subjektivität (als des zum Glauben Überwundenen) dadurch produziert wird" (ebd.).

Wenn nun Th. eine solche Unmittelbarkeit zwischen Auferstehungsglaube und Auferstehungstatsache behauptet, „wie sie in der Erkenntnisbeziehung dann vorliegt, wenn eine unmittelbare Bestimmtheit vom Objekt her die rein passive Subjektivität ‚überwindet' (‚produziert')" (B II, 143), dann führt bei ihm die unklare Vorstellung über das Zueinander von natürlicher Erkenntnis und Glaubensentscheidung zu einer Überspannung des Bogens nach der den bisherigen Versuchen geradezu entgegengesetzten Seite. H. und S. nehmen ihn denn auch gewaltig in die Zange und stellen von allen Gesprächsteilnehmern, die mir bislang zu Gesicht gekommen sind, das eigentlich obwaltende Problem in erfrischender Klarheit zur Diskussion.

[10] H. Thielicke, Die Frage der Entmythologisierung des NT. B I, 177—210.

[11] Christian Hartlich und Walter Sachs, Thielickes Ansätze zur Lösung des Entmythologisierungsproblems. B II, 126—149.

B. stütze sich keineswegs auf die moderne Verabsolutierung der Anschauung von der geschlossenen Immanenz der Welt, die eine unzulässige Behauptung sei, sondern er gehe davon aus, daß für die behaupteten supranaturalen „Tatsachen" grundsätzlich keine hinreichende Begründung möglich sei. Sie sind nicht verifizierbar (B II, 129). Sicherlich können diese Tatsachen möglich sein, aber der Übergang von der Möglichkeit zur Tatsächlichkeit kann nur mittels einer nachprüfbaren Begründung gefunden werden, die beweist, daß wir uns nicht mehr im Bereich des bloß denkbaren, sondern des extramental subsistierenden Seins befinden. Diese Begründung läßt sich aber nicht mit unseren Erkenntnismitteln geben und zwar nicht bloß faktisch nicht, weil wir noch nicht so weit sind, sondern grundsätzlich nicht. Supranaturale Tatsachen entziehen sich eben schon aus ihrem Begriff der naturalen Feststellbarkeit. So hängt also die Unverifizierbarkeit nicht etwa mit der Kantianischen Philosophie zusammen, als ob diese vorausgesetzt wäre, sondern mit der einfachen Erwägung, daß eben mit der Behauptung der Wirklichkeit eines Gegenstandes keinesfalls schon die Wirklichkeit des behaupteten Gegenstandes garantiert ist (B II, 140). Die Versuche Th.s, die Aufweisbarkeit der supranaturalen Tatsachen sicherzustellen, schlagen fehl. Th. hatte eine Art erkenntnistheoretischer Begründung der Objektivität des biblisch-mythischen Bilddenkens nach der Art versucht, wie sich bei Kant das Ding an sich zu unserem kategorial bestimmten Wahrnehmungsvermögen verhält (B I, 197 f.). Der Vergleich hilft nach H. und S. deshalb nichts, weil kein Kriterium wie bei der sinnlichen Affektion vorliegt, mit dem sich feststellen läßt, ob ein tatsächliches oder nur ein eingebildetes Affiziertsein vorliegt.

Doch auch die Darlegungen selbst dieser präzisen Denker leiden an entscheidenden Schwächen. Zunächst sehen sie nicht, daß der Glaube die willentliche Entgegennahme des Wortes Gottes ist, das die in ihrem Dasein und Sosein uns verschlossenen supranaturalen Tatsachen der Gottheit Christi, der Sühnekraft seines Leidens, des Einganges in die Herrlichkeit Gottes allein uns kundmachen kann. Sie sehen nicht, daß, damit diese willentliche Entgegennahme nicht ein blindes sacrificium intellectus sei, die uns als Wort Gottes entgegentretende Kunde uns als glaubwürdig begegnen muß. Wenn sie von der Auferstehung des Herrn sprechen, werfen sie die streng supranaturale Tatsache der Aufnahme des wiedererweckten Leibes in die Herrlichkeit Gottes mit den als Erscheinungen gerade in unsere Erfahrenssphäre hineinragenden Begegnungen des Auferstandenen mit seinen Jüngern in eines. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind ihrem Begriffe nach physische Erfahrungen der Augen- und Ohrenzeugen, sind als reale Erfahrungen innerhalb unserer Sinnessphäre sehr wohl feststellbar, wie auch H. u. S. bei ihnen von einer „bestenfalls relativ großen Wahrscheinlichkeit" (B II, 147) sprechen. Daß die Erscheinungen nicht in der dem natürlichen Gang der Welt entsprechenden Weise und somit also übernatürlich (sie sind ein supernaturale quoad modum) hervorgerufen („Wunder") sind, hindert nicht die natürliche Erfahrung ihrer Tatsächlichkeit und nicht die ebenfalls natürliche Erkenntnis ihrer Göttlichkeit, die sich aus einer denkerischen Bearbeitung dieser außergewöhnlichen Erfahrung ergibt. Für uns Nachfahren sind sie, wie schon betont, natürlich nur auf dem Wege der historischen Erkenntnis ihrer Tatsächlichkeit nach zugänglich. Wer die Möglichkeit des Wunders leugnet, muß natürlich die Wahrheit der historischen Berichte anzweifeln. Die Möglichkeit leugnen H. u. S. nicht. Sie fragen nur: Wie kann ich den Übergang zur Tatsachenbehauptung wagen?

Wenn H. und S. (B II, 145 Anm. 1) meinen, die Thomas-Geschichte solle zeigen, „daß der Glaube, dem das Heil verheißen ist, unabhängig sein soll vom Ereignis des Auferstehungswunders" (mit Berufung auf Joh. 30, 29 b), so kommt diese Auffassung wie bei Mundle aus dem Bestreben, den Glaubensakt möglichst auf sich bzw. auf dem Wort Gottes allein ruhen zu lassen. Offenbar richtet sich aber Jesus nicht gegen eine Predigtbeglaubigung als solche, sondern gegen ein unvernünftiges und angesichts der Gesamtheit der Christus-Geschichte Gott gegenüber undankbares Pochen auf beglaubigende Zeichen, denen gegenüber der Mensch einfach „nicht mehr anders kann".

Die Bedeutung der B.-Diskussion möchte ich nicht in Richtung einer vertiefteren Erkenntnis des NT sehen, obgleich ihr durchweg unter diesem Aspekt das lebhafte Interesse zugewandt wird, das die Gemüter in Aufregung hält. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß sie wieder die Dringlichkeit der Probleme hervorgehoben hat, was die Schrift in den unserer Vorstellungsweise ferneren Aussageformen wirklich sagen will. Darüber wäre einmal an anderer Stelle zu handeln. Um von B.s eigenen Worten (vergl. B II, 207) auszugehen: Die radikale Entmythologisierung als Parallele zur „paulinisch"-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk, ohne existentielle Hinnahme der dem Menschen gegenüber vorgegebenen natürlichen und übernatürlichen Seinsbezüge, allein durch den Glauben, allein durch willentliche Entschlossenheit, führt tatsächlich, für das Gebiet des Erkennens konsequent durchgeführt, zur Entkerygmatisierung des NT. Die entscheidende Frage ist die, ob sich der neuzeitliche Mensch in der Selbstverständlichkeit, mit der er sich mit seinem Verstand und seiner Erkenntnis in den Seinsbezügen der Alltagserfahrung zurechtfindet, in den meta-physischen Fragen stören läßt oder nicht. Wo das Vertrauen erschüttert ist, daß die vielfältigen Seinsbezüge, in denen sich der Mensch vorfindlich ahnt, unserer Erkenntnis offenstehen, da bleibt entweder nur der hoffnungslose Skeptizismus übrig oder, da der Mensch doch leben will, die Entschlossenheit zum willentlichen Dennoch, mag das sich nun religiös-christlich bei Luther unter den Formel des Sola fide! oder philosophisch bei Kant als Postulat der praktischen Vernunft oder in der eigenartigen Verbindung von Offenbarungsglaube und Existenzialismus bei B. als gehorsames Hören auf das existenzial interpretierte Kerygma des NT repräsentieren. Wenn die Diskussionsteilnehmer am B.-Gespräch nicht diese entscheidende Frage als Grund der ganzen Schwierigkeit der unter dem Stichwort „Entmythologisierung" neu aufgebrochenen Not um ein heilbringendes Verständnis der christlichen Botschaft sehen, werden sie weiter wie Ameisen an den Wänden eines verschlossenen Einmachglases auf und niederlaufen, ohne doch je zu einem Ziele zu kommen, weil die Formel Sola fide! unter der sie angetreten sind, ihnen die Marschroute vorschreibt und es oft nur eine Sache größerer oder geringerer denkerischer Konsequenz ist, wo sie in dieser Marschroute ihren Platz beziehen.

Neue mariologische Werke

Dr. Carl Feckes, Königswinter

Der Strom mariologischer Werke bricht nicht ab. Er kann es auch nicht; denn eine Dogmatisierung muß sich notwendigerweise noch jahrzehntelang auswirken. Außerdem ist es um das Geheimnis der Kirche zu lebendig geworden, und mit diesem ist seit den Tagen der Väter das Mariengeheimnis innerlich verbunden. Die zur Besprechung vorliegenden Werke sind nur ein Stück der letzten Produktion.

Zunächst erfreulicherweise zwei Quellenwerke. Das erste[1] versetzt uns in die Definierungszeit und erlaubt uns, der dabei so wichtig gewordenen Frage nach einer richtig zu verstehenden Überlieferung nachzuspüren, da deren rechte Erfassung und Ausdeutung eine ernste theologische Aufgabe geworden ist, die noch nicht als allseitig befriedigend gelöst erscheint. Die hier angezeigten Schriften über die leibliche Aufnahme Mariens seitens zweier Theo-

logen aus der Zeit von 1246—1276 bieten in dieser mustergültigen, seit der ersten Auflage durch den erfahrenen Kenner Weisweiler verbesserten Edition einem geschickten Leiter mannigfache Gelegenheit, in Seminarübungen den jungen Theologen methodische Schulung und theologischen Blick zu vermitteln.

Das zweite[2] erwartet einen weitern Leserkreis und wird ihn finden; denn es stellt einen willkommenen Wegweiser in der marianischen Bewegung unserer Tage dar. Daß diese gesund bleibe und damit jene Früchte für das Glaubensleben bringe, die der Intention des Heiligen Geistes entsprechen, ist uns allen ein Herzensanliegen. Der Heilige Geist als die Seele der Kirche spricht sich vorzüglich durch das kirchliche Lehramt aus. Darum entspricht eine Sammlung der marianischen Rundschreiben der letzten Päpste, an die man sonst literarisch schwer herankommen kann, einem aktuellen Bedürfnisse. Wenn aus ihnen die Prediger neben der Hl. Schrift bevorzugt schöpfen, dann wird ihre Verkündigung der Marienherrlichkeiten kirchlich korrekt, zeitentsprechend und daher nutzbringend ausfallen. Aber mit päpstlichen Enzykliken ist es eine eigene Sache. Beim ersten Durchlesen machen sie meist einen zu selbstverständlichen, nüchternen, wenig brauchbaren Eindruck, da sie sich nicht in spritzigen Darstellungen und kühnen Behauptungen zu gefallen pflegen. Aber wer sie immer und immer wieder liest oder gar durchbetrachtet, wird kostbare Schätze und vielfache Anregungen aus ihnen erheben. Mag der Theologe es mit Recht bedauern, daß aus finanziellen Gründen der Originaltext nicht beigefügt werden konnte, so entschädigt Graber den Hauptbenutzer dieser Sammlung durch die Beigabe vorzüglicher Register, die besonders dem Prediger willkommene Hilfe bieten.

Es stellt einen eigenen Reiz dar, die in den päpstlichen Äußerungen vorliegende katholische Lehre über Maria mit den Äußerungen des gleichzeitigen Protestantismus zu vergleichen. Im Zeitalter der Una-sancta-Bewegung können wir dessen nicht entraten. Dazu bietet das aus der Schule Heilers hervorgegangene Werk von Schimmelpfennig[3] eine gute Handhabe. Wir lernen aus ihm, daß trotz der entgegenstehenden Prinzipien im protestantischen Frömmigkeitsleben der breite und tiefe Strom mittelalterlicher Marienverehrung, die insbesondere vom germanischen Geiste getragen war, so schnell nicht versiegt, sondern ein integrierender, ja offizieller Bestandteil evangelischer Frömmigkeit bis ins 18. Jahrhundert hinein geblieben ist, soweit sie sich auch in manchem von der katholischen unterscheiden mag. Auch später versandete dieser Strom nicht ganz, wenn auch nun eine rationalistisch gewordene Theologie ihr feindlich gegenüberstand und die evangelische Kirche ihr nun keine Unterstützung zuteil werden ließ. Man merkt, wie es doch wahr ist, daß der Glaube an Christi Gottheit und der Marienglaube miteinander stehen und fallen und daß dort das Marienbild um so armseliger wird, je weiter man sich vom katholischen Mutterboden entfernt hält. Verfasserin läßt sich glücklicherweise in ihrer Interpretation nicht von einseitiger Begeisterung hinreißen, sondern wägt das lautwerdende evangelische Marienlob kritisch, damit nicht dem Religiösen zugeschrieben werde, was nur dem Ästhetischen oder Humanen entsprungen ist, wie bei manchen Dichtern.

Von diesem armen Reste eines herrlichen Erbes führt uns das folgende Werk an den arm scheinenden Anfang des marianischen Glaubens, der aber mit einer unermeßlichen Dynamik geladen war, wie die Folgezeiten erwiesen haben. Diese Anfänge gut sich vor Augen zu halten, ist für den heutigen Mariologen aus manchen Gründen unerläßlich, besonders aber wichtig für ein Herzensanliegen heutiger Mariologie: ihren organischen Einbau in das Glaubensganze, namentlich ihre Verbindung mit der Ekklesiologie. Schon seit Jahren mühen sich unter Rückgriff auf den großen Scheeben die Theologen um dieses Problem. Aus einer tüchtigen patristischen Arbeit eines jungen Schweizers[4] erhalten wir dafür aus den Bemühungen frühester Väter und Theologen wertvolle Fingerzeige und Ermutigungen.

In sorgfältiger und nüchterner Analyse wird zunächst das Bild der Kirche herausgearbeitet, wie es sich in den ersten Jahrhunderten aus den Offenbarungsquellen ergeben hatte. Das Resultat lautet kurz gefaßt so: „Wir sehen: wenn wir alle diese Gesichtspunkte verbinden: die Kirche als jungfräuliche Gattin Christi, die von ihm durch den Glauben empfängt und Christus gebiert, d. h. Menschen, mit Gott geeint, was sein Urbild in der Menschwerdung des Wortes hat, — so wird das Bild der Kirche immer realer, immer faßbarer, immer vergleichbarer und verwandter mit dem Bilde Marias. Noch ist aber darauf hinzuweisen, daß die Väter damit der Kirche nicht irgend eine schillernde Personenexistenz zugeschrieben haben, vielmehr betonen sie, daß die Kirche stets in den Seelen, wenn auch immer nur teilhaft, Wirklichkeit wird" (S. 210).

Dem wird an die Seite gestellt, was die gleichen Väter über Mariens Stellung in unserm Heilswerke dachten. Ausgehend von der bekannten Eva-Maria-Parallele bei Justin kommt Müller zu dem Ergebnisse: „Nicht daß Maria mit der ersten Eva verglichen wird, führt gleichsam mechanisch zum Vergleich auch mit der zweiten Eva, der Kirche, sondern der gegensätzliche Vergleich zeigt, daß eben sie die neue Eva, Mutter des Lebens ist, die Kirche, die uns gebiert. Das erkennt zum ersten Male Irenäus . . . Um die Mitte des vierten Jahrhunderts ist die Gleichung Maria = Kirche im Orient schon fast formelhaft geworden, ohne aber entleert zu sein . . . Und endlich setzt Cyrill von Alexandrien dieser Entwicklung im Orient die Krone auf, indem er in einer Predigt eine vollkommene communicatio idiomatum zwischen Maria und der Kirche herstellt . . . Im Abendlande ist es vor allem der Treuhänder der griechischen Väter im Westen, Ambrosius, der dieser Wahrheit besondere Aufmerksamkeit schenkt . . . Und endlich hat Augustinus die Parallele reich ausgeführt . . . Mit bewundernswerter Sicherheit und Einmütigkeit haben die Väter die entscheidenden Wahrheiten erkannt, die Gleichung festgestellt. Gerade das zeigt uns aufs neue, daß es sich bei diesem Bild nicht um eine fakultative Allegorie handelt; denn in solchen Fällen gehen die Väter ebenso sicher verschiedene Wege" (S. 212 ff.).

Maria ist die Kirche; das tertium comparationis bei der Gleichung Maria = Kirche war die Mutterschaft über Christus (S. 214 und 219). Das ist das Endergebnis dieser patristischen Erhebungen, ein für die moderne Mariologie und ihre gleichzielenden Bestrebungen sehr wichtiges Ergebnis. Mit Recht sah sich Müller genötigt, einen Ausblick auf den theologischen Gehalt des Problems und auf die Fragen, die es unserm heutigen Denken stellt, beizufügen, was er in einem Aufsatze des Divus Thomas Jg. 1951 fortgesetzt hat. So dankbar wir ihm für diese Fruchtbarmachung der patristischen Studien sein werden, so werden doch hier nicht überall Zustimmungen erfolgen. Ein wohl nicht unwichtiges Wort möchte ich mir zu den mariologisch-ekklesiologischen Bestrebungen der letzten Zeit erlauben,

[1] Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia OFM., Quaestiones ineditae de assumptione BVM, quas ad fidem manuscriptorum edidit Augustinus Deneffe SJ. Editio secunda, aucta et emendata, quam curavit Henricus Weisweiler SJ. (Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. IX.) p. 85, Münster in Westf., Verlag Aschendorff, 1952, DM 2,75.

[2] Rudolf Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren, S. 221, Würzburg, Echter-Verlag, 1951, DM 7,60.

[3] Reintraud Schimmelpfennig, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, S. 164, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1952, DM 6,80.

[4] Alois Müller, Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, Bd. V) S. XVII und 242 und Titelbild, Freiburg/Schweiz, Paulusverlag, 1951, Fr. 8,80.

zu dem ich mich deswegen berechtigt fühle, weil ich als einer der ersten im Anschluß an Scheeben die Parallele Maria = Kirche herausstellte. So viel daran zu begrüßen ist, namentlich im Gegenschlag gegen ein psychologisch zerfasertes Marienbild jüngster Vergangenheit, so dürfen wir doch nicht ins Gegenteil verfallen und mit Hilfe solcher Parallelen die blut- und glutvolle Gestalt Mariens — ähnliches gilt vom Christusbilde — ins rein Ideenhafte, Objektivierte, Typische usw. erstarren lassen. Eine Warnung dürfte hier vonnöten sein, und die Bitte sei hinzugefügt, ähnlich, wie es Pius XII. in seiner Kirchen- und Liturgieenzyklika tat, die gesunde Mitte zu erstreben und alle bisherigen Entfaltungen des kirchlichen Marienbildes einträchtig in der höheren Einheit des göttlichen Entwurfes zusammenzufassen.

Einer unserer verdienstvollsten Mariologen, C. Dillenschneider[5], hat in einem neuern Werkchen auch darauf aufmerksam gemacht. Die Lektüre dieses kleinen Buches kann nicht genug empfohlen werden; denn es orientiert vorzüglich über die neuesten theologischen Versuche hinsichtlich der Miterlöserschaft Mariens seitens Hürth, Gallus, Köster, Semmelroth, Rupprecht, zu denen er kurz Stellung bezieht.

Zum Abschluß kann mit großer Freude auf ein wahres Monumentalwerk der Mariologie[6] hingewiesen werden, auf das französische Gegenstück zu Sträters Katholischer Marienkunde, die sich inzwischen einen guten Platz erobert hat. Es ist ein echt französisches Werk, indem es jene Ausführlichkeit besitzt, die uns von den französischen Lexika bekannt ist, und mit Illustrationen nicht spart. Herausgeber ist auch hier ein Jesuit, H. du Manoir vom Kath. Institut, der eine erstaunliche Zahl von Mitarbeitern um sich gesammelt hat. Zwei gewaltige Bände, jeder zirka 1000 Seiten umfassend, liegen bisher vor, zwei weitere sind noch zu erwarten. Wie es stets bei einem Sammelwerke zu geschehen pflegt, sind die Beiträge verschieden an Wert, einige sind etwas dürftig ausgefallen, die meisten würdig des Gegenstandes und der theologischen Wissenschaft Frankreichs. Darum wird keiner diese Bände durcharbeiten, ohne reich beschenkt zu werden, manchmal liegen sogar singuläre Arbeiten vor. Da der zur Verfügung stehende Raum nicht ausreicht, um in eine Darlegung und Kritik der einzelnen Beiträge einzutreten, so sei kurz der Gesamtinhalt aufgezeigt.

Buch I.: Maria in der Hl. Schrift und in der patristischen Literatur, 3 Beiträge mit 2 Exkursen, die sich mit den heidnischen Parallelen und der Stellung des Islam zu Maria beschäftigen. Buch II.: Maria in der Liturgie mit 6 Beiträgen, besonders umfangreich die Darstellung der byzantinischen und äthiopischen Liturgie. Buch III.: Maria im Dogma und in der Theologie mit 8 Beiträgen, unter denen wir eigentümlicherweise eine großangelegte Darstellung der Gottesmutterschaft und Jungfräulichkeit vermissen, aber für die gründliche Darbietung von Druwé über die Mittlerschaft besonders dankbar sein werden. Buch IV.: Spiritualität und Apostolat mit 8 Beiträgen über Maria und Mystik, Familie, Arbeit, Priestertum, Missionen usw., unter denen meines Erachtens schwache sind. Buch V.: Maria in der schönen Literatur und Kunst mit 18 Beiträgen. Buch VI.: Historische Studien zur Marienverehrung und zur marianischen Bewegung, Teil I.: Von Benedikt bis Franz von Sales mit 16 Beiträgen. Ohne Zweifel enthalten diese beiden Bände die originalsten Artikel, für deren sicherlich recht mühevolle Zusammenbringung dem Herausgeber besonderer Dank gebührt, da auch solche Ordensgenossenschaften wie der Augustinerorden, die Prämonstratenser, Merzedarier, Karmeliten, Kreuzherrn usw. nicht vergessen sind und über polnische, ungarische, rumänische, kanadische, kolumbianische Literatur berichtet wird, aber auch über Musik und Ikonographie.

Indem wir diesem Monumentalwerke eine glückliche und schnelle Erledigung wünschen, sei noch das Desiderat angefügt, daß dem Schlußbande eine ganze Reihe von recht ausführlichen Registern beigegeben und damit nicht gespart werde, damit eine gute Benutzung gesichert sei. Bedenken wir, daß die deutsche Marienkunde auf einem besseren Papier nachgedruckt worden ist, daß von italienischer Seite ein oder zwei große Marienwerke in Vorbereitung sind, daß wahrscheinlich zwei Marienlexika zu erwarten sind, dann beweist uns dies wieder, daß wir in der Tat in das Zeitalter Mariens eingetreten sind.

[5] Clément Dillenschneider, CSsR, Le mystère de la corédemption Mariale. Théories nouvelles, p. 170, Paris, J. Vrin, 1951.

[6] Hubert du Manoir, SJ, Maria. Etudes sur la sainte Vierge. Tome I. p. 919, Paris, Beauchesne, 1949, Fr. 1500, Tome II. p. 1007, Paris 1952, Fr. 2800.

Schmidt, P. W. SVD, Freiburg/Schw., **Der Ursprung der Gottesidee.** Eine historisch-kritische und positive Studie. III. Teil: Die Religionen der Hirtenvölker IV. X. Band: **Die asiatischen Hirtenvölker:** Die sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren sowie der Tungusen und der Yukagiren. Mit einem Nachtrag: Die Shawnee (S. 759—786). Verlag Aschendorff, Münster i. W., 1952. XXXI, 864 S. Kart. 45 DM, gbd. 50 DM.

Das Werk, das sich bescheiden eine „historisch-kritische und positive Studie" nennt, ist im Laufe der Jahre (seit 1912) so gewaltig angewachsen, daß sich eine Rückschau auf den Aufbau empfiehlt. Die „historisch-kritische Studie" ist im wesentlichen in B. I (1912, 1926) gegeben. Aber schon damals war, der Neigung des Verf. entsprechend, ein umfangreicher positiver Abschnitt über die Südostaustralischen Höchsten Wesen eingefügt (I² S. 334 bis 482). Nach dem ursprünglichen Plan (I² S. 766) sollte B. II die Religionen der Urkulturkreise bringen, B. III die Religionen der großfamilialen-vaterrechtlichen viehzüchterischen Nomaden. Das Werk wuchs jedoch unter den Händen ins Große, da es die sämtlichen erreichbaren Urkunden brachte und kritisch besprach, um überall die oft recht unansehnlich gewordenen Spuren des Hochgottglaubens der Urkulturen aufzudecken. So erschien schon B. II mit der Signatur: „2. Abteilung: Die Religionen der Urvölker", und diese erstreckte sich bis B. VI einschl. Mit B. VII begann die 3. Abteilung: Die Religionen der Hirtenvölker I als Vertreter der Primärkulturen, zunächst die afrikanischen Hirtenvölker darstellend (Hamiten und Hamitoiden). B. VIII brachte die afrikanischen Hirtenvölker II, die Niloten als älter denn die Hamiten; B. IX die Religionen der Hirtenvölker III, nämlich die asiatischen Hirtenvölker der Turkstämme. Historisch gesehen, hätten die letzteren als die ältesten v o r B. VII gestellt werden müssen; aber die Materialbeschaffung führte zur Umstellung in Druck und Veröffentlichung (vgl. B. VII S. V). Mit dem vorliegenden B. X kommen wir schon zu den Sekundärkulturen mit der Behandlung der sekundären Hirtenvölker, bei denen die Rinderzucht gegenüber der Pferdezucht eine größere Bedeutung innehat als bei den primären Tierzüchtern und auch mancherlei Spuren von Mutterrecht sich zeigen (S. VII). Die Religionen der Mongolen, teilweise auch der Burjaten, sind von den Wogen des Lamaismus überspült. Von der Religion der Yugur ist nur ein Fragment erhalten, gesammelt von einem Schüler des Verf., P. M. Hermanns SVD., der leider den letzten der alten Priester nicht mehr lebend antraf: das Höchste Himmelswesen ist hier in Glaube und Kult noch klar bezeugt. Die Tunghu und die Tungusen sind keine ursprünglichen Tierzüchter, sondern Jägervölker der Urkultur (also ursprünglich vaterrechtlich und totemistisch), die als solche nicht mehr vorkommen, die in ihrem Ursprungsgebiet des nördlichen China und der

südlichen Mandschurei sich früh mit der mutterrechtlichen Pflanzer- und der zugehörigen Schweinezüchterkultur vermischt haben. Von dort verdrängt, haben sie der Reihe nach, je nach den verschiedenen Klimaten, in außerordentlicher Wendigkeit nacheinander die Rinder-, Pferde-, Rentierzucht angenommen, als sie endlich an der Küste des Nördlichen Eismeers ankamen. Sie können somit als tertiäre Tierzüchter bezeichnet werden. Die Yukagiren reiht Sch. in den Kulturkreis der höheren Jäger ein, die sich nicht mehr entfalten konnten, vielmehr starke Einflüsse der benachbarten Tierzüchter empfangen und ausgeübt haben.

Wenn wir hier die Kulturkreiszugehörigkeit so stark betonten, so soll damit die Methode des Verf. gekennzeichnet werden: es geht ihm um eine sichere historische Fundierung der Religionsanschauungen. Das Forschungsprinzip scheint mir unantastbar, da zuverlässige geschichtliche Kriterien angewendet werden, im Gegensatz zu den „inneren", d. h. psychologischen und mehr in der Denkweise des Forschers begründeten des Evolutionismus (vgl. die Gliederung und Unterscheidung der Kulturkreise in B. I² S. 763 ff.).

Es ist wohl die Forschungsrichtung des Verf. gewesen, welche dazu führte, daß von den Primärkulturen gerade die großfamilialen Viehzüchter bisher allein behandelt wurden, diese sogar (mit B. X) bis zu den Sekundärkulturen fortgesetzt wurden. Da nun diese schon Überschneidungen mit totemistischen Jägern und mutterrechtlichen Ackerbauern zeigen, würde man sehr wünschen, daß auch die Kulturkreise und Religionen der totemistischen Jäger und mutterrechtlichen Ackerbauer aus Sch.' Feder oder aus seinem Schülerkreis Darstellung fänden. Die geographische Anordnung, welche Sch. für seine Forschungen mit Geschick befolgte, würde dies geradezu fordern. Die mutterrechtlichen Ackerbauer scheinen mir die wichtigeren zu sein, da bei diesen sowohl der Ursprung des Mythos oder der Naturvergötterung zu finden ist, als auch der des Zauberwesens und der höheren Kultur; die Forschungen von Sch. scheinen mir zu zeigen, daß dieses alles der Urkultur fremd ist. Wenn eine Hypothese auf Grund der Kulturkreisforschung und deren Ergebnisse erlaubt ist, so möchte ich sagen: Der Lebensrhythmus des Ackerbauers, insbesondere auch der der Frau, weist auf die starke Naturverbundenheit hin, damit auf den Kult der Erde (Erdgöttin); auf die Bevorzugung des Mondes in der Mythologie (Mondphasen); die Seßhaftigkeit als den Ursprung kultureller Bemühungen (vgl. Schiller, Das Eleusische Fest). Es scheint sich aber auch eine Regel zu ergeben für den Zusammenhang zwischen Religion und Kultur: Gewiß gehört zu jeder kulturellen und (sagen wir es gleich) zu jeder soziologischen Stufe eine bestimmte Religionsform. Die Entwicklung verläuft jedoch antithetisch: Der Aufstieg der Kultur, der alle geistigen Kräfte steigend beansprucht, bedeutet einen Abstieg der Religion, soweit diese sich aus natürlichen Grundlagen entfaltet. — Der Weg von den Primär- zu den Sekundärkulturen oder gar zu den Teriärkulturen, die im wesentlichen schon Schriftvölker einbeziehen (zu Beginn der religionsgeschichtlichen Forschung als maßgeblich angesehen), ist freilich noch weit und sehr schwer gangbar, wenn man das geschichtlich Ursprüngliche herausholen will.

Das zeigen mit Nachdruck die Forschungen des vorliegenden B. X. Bei den Mongolen offenbaren die Äußerungen und Briefe der Großkhane, vor allem des schrecklichen Djingis-Khan, unverkennbar den Glauben an einen Hochgott, und es erscheint der Zusammenhang mit den Altaitürken (vgl. B. IX) in der Übernahme des Namens Tengri; ebenso des Ärlik Khans als des Herrn der Unterwelt. Stärker noch ist dieser Zusammenhang bei den Buriaten sichtbar: Obwohl bei diesen die Tengeri in der Mehrzahl vorkommen (unter buddhistischem Einfluß), so ist Esege Malan immer noch ein Höchstes Wesen.

Bei den Tungusen, zu denen auch die Mandschu aufgenommen sind samt der älteren Schicht der Niutschi, ist das Höhere Wesen der Frühzeit zwar fast ganz vom Schamanismus verschlungen. Dafür erfährt der Schamanismus (der Name kommt von den Tungusen) eine besonders instruktive Behandlung (S. 578 ff): der Schamanismus ist ursprünglich areligiös (S. 623 ff), und das weist auf die Beziehungen hin zu agrarisch-mutterrechtlichen Völkern in Süd-China und Hinterindien (S. 674). Die Yukagiren haben ebenfalls noch eine Höchste Gottheit, die allerdings ihre Funktion weithin einer Absplitterung abgegeben hat, dem Wildgeist als Himmelsgottheit (S. 749).

Die wissenschaftliche Arbeit, welche von Sch. hier geleistet worden ist in der Aufdeckung der Schichten innerhalb der Religionsentwicklung, kann nicht hoch genug bewertet werden. Sie gleicht der Arbeit des Spatengräbers, der Schicht von Schicht mit minutiöser Sorgfalt abhebt, um zu den ältesten Lagerungen zu gelangen. Diese geistige Spatenarbeit hat nun doch schon ihre Frucht gezeitigt: Mehr und mehr hat die Erkenntnis von der Ursprünglichkeit des Hochgottglaubens (Sch. lehnt den Ausdruck „Urmonotheismus" entschieden ab, und mit Recht, S. 127) sich wissenschaftliche Geltung verschafft. — Wenn die Kosten für den Verlag nicht so unerschwinglich hoch wären, würde man die Beigabe von Karten mit den Wohnsitzen der besprochenen Völker immer sehr gerne sehen.

Regensburg. Engert.

1. **Rowley, H. H., The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls.** Oxford, Basil Blackwell 1952 (XII und 132 Seiten, 8°) Hlw. 16s. net.

2. **Bardtke, Hans, Professor an der Universität Leipzig. Die Handschriftenfunde am Toten Meer.** Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft 1952 (X und 175 S., 13 Abb., gr. 8°).

1. Rowley hat im Jahre 1952 dreimal zu den am Toten Meer aufgefundenen Handschriften Stellung genommen: a) in mehreren Vorträgen an der Universität Löwen, worüber unter dem Titel „The Internal Dating of the Dead Sea Scrolls" in Analecta Lovaniensia Ser. II Fasc. 30 p. 257—76 ein eingehendes Resume gegeben ist; b) in einer Lecture „The Convenanters of Damascus and the Dead Sea Scrolls" delivered in the John Rylands Libary, die in deren Bulletin vol. 35 (1952) p. 111—154 veröffentlicht ist; c) ausführlicher und mit noch reicherem Belegmaterial versehen hat er schließlich seine Auffassungen in dem hier anzuzeigenden Buche niedergelegt. Darin umfaßt das Literaturverzeichnis allein schon 37 Seiten, ohne daß auf Vollständigkeit Anspruch erhoben wird. Das zeigt, wie eifrig der Fragenkomplex in den wenigen Jahren seit der Auffindung diskutiert worden ist. Der Verfasser will und kann natürlich, zumal noch lange nicht alle Texte veröffentlicht oder zugänglich sind, auch keine endgültigen Lösungen bringen; er will vor allem einmal sichten und klären. Hauptsächlich geht es ihm darum, den geschichtlichen Hintergrund zu finden, d. i. mit möglichster Wahrscheinlichkeit die Zeit zu bestimmen, auf die sich der Inhalt der nichtbiblischen Texte bezieht.

Im 1. Kapitel „The Cave and its Contents" kommt er z. B. auch auf das Verhältnis zur Damaskus-Schrift und zu den Karäern zu sprechen. Im 2. Kapitel „The Battle of the Scrolls" läßt er die wichtigsten bisherigen Erklärungsversuche betreffs Alter, Herkunft und Bedeutung der Texte Revue passieren und nimmt in sachlicher Ruhe kritisch dazu Stellung. Im 3. Kapitel „The Convenanters and their History" entwickelt er seine eigene Ansicht über die Sekte und ihre Texte, wobei er einräumt, seinen Vorgängern verpflichtet zu sein und nur hie und da einiges neue Material zur Stütze seiner Auffassung beibringen zu können. Danach bilden den geschichtlichen Hintergrund die beginnenden Makkabäerkämpfe namentlich unter Antiochus IV.; dieser selbst ist der Lügenmensch bzw. der „Spötter" der Damaskusschrift, die Sekte selbst kann noch älter sein. Der „Lehrer der Gerechtigkeit" wäre dann Onias III (ca. 171 aus dem Wege geräumt), sein Gegner, der „Frevelpriester" Menelaus, das Haus Absaloms wären die Tobiaden. Die Sekte, zusammengehörig mit jener des Neuen Bundes von Damaskus, stand zunächst auf Seite der Makkabäer, solange die

von diesen getragene Bewegung noch religiös war, trennte sich dann aber von ihnen und wanderte noch vor 131 nach Damaskus aus. Die Essener stellen eine etwas spätere Entwicklungsstufe der gleichen Sekte dar. Die nichtbiblischen Texte sind im 2. Jahrh. vor Chr. abgefaßt (etwa im 3. Viertel), die aufgefundenen Exemplare werden aber jüngere Abschriften sein. Die Deponierung der kleinen Bibliothek in der Höhle erfolgte jedoch nicht in der vorchristlichen Zeit, sondern vielleicht erst im Zusammenhang mit dem Barkochba-Aufstand.

Die Theorie über den geschichtlichen Hintergrund ist m. E. unter allen bisher aufgestellten die wahrscheinlichste, wenn auch Einzelheiten in der Begründung sich als nicht stichhaltig erweisen sollten oder jetzt schon anders beurteilt werden könnten. Das Buch von R. bietet jedenfalls eine nüchterne zuverlässige Orientierung.

2. Das geradezu prächtig ausgestattete Buch von Bardtke wendet sich an weitere Kreise und setzt geringere Kenntnisse bei den Lesern voraus als Rowley. Es unternimmt, gleichfalls aus Vorträgen erwachsen, nach dem Vorwort den „Versuch, dem bibellesenden Laien die Problemlage der biblischen Handschriften aufzuzeigen und zugleich die außerbiblischen Texte in Übersetzungsversuchen zugänglich zu machen". 13 Abbildungen „wollen diesen Versuch unterstützen". Die Übersetzungen sind mit kurzen Anmerkungen versehen, im übrigen wird auf solche in Anbetracht des Leserkreises meist verzichtet. Die Darstellung greift dafür weiter aus und bringt auf S. 1—31 auch Abschnitte über „Handschriftliche Überlieferung und Schriftentstehung beim Neuen Testament" sowie über „die Entstehung des Alten Testaments und die Überprüfung der handschriftlichen Überlieferung" (Entstehung des atl Kanons, die ältesten Handschriften des ATs., Masora, Schreibertradition und alte Übersetzungen). Die Darstellung ist, dem gedachten Hörer- und Leserkreis angepaßt, eindrücklich und anschaulich, so daß das schöne Buch gewiß ebenso seinen Zweck erfüllen wird wie die Vorträge, die ihm vorausgingen.

Bonn. F. Nötscher.

Henninger, Josef S. V. D., **Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.** (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft X). Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1951 (135 S. 8°) geh. sFr. 7,50.

Schon seit langer Zeit beschäftigte sich die orientalistische Forschung mit der Frage der christlichen Bestandteile des Korans. In einer Reihe von Aufsätzen, veröffentlicht in der „Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft" I—VI (1945—50) hat P. Henninger die wesentlichen Ergebnisse dieser Forschung kritisch gewürdigt und übersichtlich zusammengestellt. Vorstehendes Buch bringt nunmehr diese Aufsätze als selbständige Schrift. Die behandelten Lehrpunkte sind folgende: Die Lehre vom Heiligen Geist. Maria und die Jugendgeschichte Jesu. Das öffentliche Leben Jesu und sein Ende. Die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte. Polemik gegen die Hauptdogmen des Christentums. Die Lehre von den Engeln. Die Lehre von den bösen Geistern. Paradies und Hölle. Auferstehung und Weltgericht.

Wie diese Inhaltsübersicht klar zeigt, gibt es recht zahlreiche Anknüpfungspunkte für das religiöse Gespräch mit den Anhängern des Islam. Doch darf man, wie der Verfasser mit vollem Recht bemerkt, dabei nicht übersehen, daß die christlichen Wahrheiten vielfach entstellt und verzerrt wiedergegeben sind, daß trotz weitgehender, mehr äußerlicher Übereinstimmung doch eine tiefe Kluft beide Religionen trennt. Woher diese Entstellungen herrühren, ist keine leicht zu beantwortende Frage. Sie hängt zusammen mit der weiteren Frage, auf welchem Wege Mohammed an diese christlichen Gedanken kam. Der Verfasser hat hierüber, wie man ohne weiteres verstehen kann, nur das Notwendigste gesagt. Daß manches auf das N. T. zurückgeht, daß dies dann durch Christen vermittelt wurde, liegt nahe. Verwickelter wird die Sache, wenn es sich um Gedanken des A. T. handelt, weil in diesem Fall auch mit jüdischer Übermittelung zu rechnen ist. Die Kirchengeschichte jener Gegenden und jener Zeit ist noch in zu starkes Dunkel gehüllt, um klar sehen zu können. Überdies wird es einen ja nicht wundern, daß Grundlehren, wie die der Dreieinigkeit und des Wesens Christi, der Vereinigung der beiden Naturen in ihm, verkannt wurden.

Gewünscht hätten wir, daß der Verfasser wenigstens etwas auf Fragen wie Gnade, Natur, Übernatur eingegangen wäre. Vielleicht ist doch mehr im Koran, als er meint; vgl. L. Gardet et M. M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée. Paris (1948) p. 429 ff. und J. Windrow Sweetman, Islam and Christian Theology. London (1947) I 2 p. 47 ff. Beide Werke enthalten vieles über den von P. Henninger behandelten Gegenstand. Zur Vervollständigung unserer Auffassung vom Verhältnis des Christentums zum Islam, der Bibel zum Koran, gehört natürlich auch ein Vergleich der Sittenlehre beider Religionen, eine Arbeit, die sicher weiteres Licht bringen würde. Auf einen weiteren Punkt aus diesem Bereich hat ein Aufsatz von A. Baumstark, Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran (Der Islam, 16. 1927, S. 228 ff.) hingewiesen.

Hoffentlich findet der Verfasser Zeit, seine recht verdienstvolle und gediegene Arbeit nach der angedeuteten Richtung zu ergänzen und zu erweitern. Es gibt ja nur wenige katholische Theologen, die auf diesem sicher wichtigen Gebiete arbeiten!

Beirut. W. Kutsch S. J.

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, vol. XVI pars 1, Ezechiel, edidit Joseph **Ziegler**, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952, 330 S. Brosch. 41,80 DM.

Als P. de Lagarde 1882 eine neue Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes ankündigte, wußten alle, daß dieses Unternehmen Jahrzehnte beanspruchen werde; aber wohl niemand ahnte, daß von den geplanten 16 Bänden nach siebzig Jahren erst fünf vorliegen würden; und auch davon sind zwei nur Teilbände. Alfred Rahlfs, der Lagardes Erbe übernahm, konnte in der großen Ausgabe nur „Psalmi cum Odis" (1931) herausbringen, und seinem Nachfolger Werner Kappler, 1944 gefallen, war nur die Vollendung des ersten Buches der Makkabäer (1936) vergönnt. Es war darum, als A. Möhle aus dem Septuaginta-Unternehmen ausschied, von entscheidender Bedeutung, daß in Joseph Ziegler der hervorragende Mitarbeiter gewonnen wurde, dem wir alle seitdem erschienen Bände zu verdanken haben, nämlich Isaias (1939), Duodecim Prophetae (1943) und nun Ezechiel (1952). Auch die nächsten Bände, deren Erscheinen bereits angekündigt ist, Daniel und Jeremias, werden von Ziegler bearbeitet.

Die Ausgabe des Ezechiel gleicht in ihrer ganzen Anlage dem vorausgegangenen Dodekapropheton, und auch die 89 Seiten füllende Einleitung ordnet ihren Stoff unter dieselben Titel und Untertitel. Im Gegensatz zur Rahlfsschen Psalmenausgabe sind alle benutzten Handschriften neu kollationiert worden. Von den alten Übersetzungen, die teils nach Handschriften, teils nach Ausgaben verglichen sind, werden durchgehends auch die äthiopische, arabische und armenische registriert, die Ziegler in der Isaias-Ausgabe noch beiseite gelassen hatte. Wertvollstes neugewonnenes Land stellt der Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 des 3. Jahrhunderts dar. Da von diesem Papyrusbuch in Unziale sehr umfangreiche Stücke erhalten sind, hätte es verdient, schon bei den

Unzial-Handschriften aufgeführt zu werden. So bildet es wegen seiner Sigel 967 bescheiden den Abschluß der zweiten Abteilung: Minuskelhandschriften (und Papyrusfragmente).

Bei der Zusammenordnung der Zeugen begegnen die bereits bekannten Gruppen: Alexandrinischer Text, hexaplarische Rezension, Rezension des Lukian und Catenen-Gruppe. Aber allen voran steht die ältesterreichbare Textgestalt, wie sie für Ezechiel vom Codex Vaticanus B und dem noch ein Jahrhundert älteren Papyrus 967 bezeugt wird. Cod. B bietet also nicht, wie Cornill wollte, einen hexaplarischen Ezechieltext; in Isaias freilich zeigt sich B so sehr mit der hexaplarischen Rezension verwandt, daß Ziegler dort den Vaticanus geradezu in die hexaplarische Gruppe glaubte stellen zu dürfen. Doch schon im Dodekapropheton konnte B samt den Unzialen W V und S, die für Ezechiel ausfällt, keiner bestimmten Gruppe zugewiesen werden.

Eine eigene Sammelgruppe von „sonstigen Zeugen" oder Mischtexten erscheint in der Ezechielausgabe Zieglers nicht. Aber natürlich bieten auch in Ezechiel viele Handschriften Textmischungen. Dies kommt z. B. schon darin zum Ausdruck, daß Ziegler die Minuskeln 403—613 sowohl bei den Zeugen des alexandrinischen Textes (S. 29) als in der Catenengruppe aufführt (S. 57). Viel bedeutsamer ist aber, daß gerade die ältesten Zeugen, nämlich A und die meisten Papyri in den Psalmen, die Unzialen W B—S—V im Dodekapropheton und der bereits nach dem Hebräischen rezensierte Pap. 967 in Ezechiel sich nicht in das spätere Gruppensystem einordnen lassen. Die ältere Textgeschichte bleibt also immer noch im Dunkel; sie muß aber reicher und verwickelter gewesen sein, als man es sich vor wenigen Jahrzehnten noch vorgestellt hat. Dennoch scheint mir auch heute schon der Versuch berechtigt, die ältesterreichbare Textgestalt in einer kritischen Ausgabe vorzulegen. Über die am meisten interessierenden Fragen, wie sich der hergestellte Text zur hebräischen Vorlage verhält und was ein Textvergleich für die Übersetzungsmethode ergibt, hat Ziegler gewiß auch in Ezechiel viele wissenswerte Beobachtungen gemacht. Wenn er sie auch noch nicht in die Einleitung der Ausgabe aufgenommen hat, so hoffen wir doch, er wird sie, wie im Falle von Isaias und dem Dodekapropheton, gelegentlich an anderem Orte veröffentlichen.

In die Einzelangaben der Edition setzt man schon darum volles Vertrauen, weil Ziegler bereits in seinen zahlreichen früheren Publikationen größte Genauigkeit bewiesen hat. Für Ezechiel wird die Zuverlässigkeit aber noch dadurch erhöht, daß ein so hervorragender Kenner wie Prof. P. Katz-Cambridge die Korrekturen mitgelesen hat. Die stattliche Anzahl von Änderungen und Verbesserungen, die Prof. Katz dabei vorgeschlagen hat, konnten von Ziegler wenigstens noch als Nachtrag aufgenommen werden (S. 87f.).

Zum leichteren Verständnis des komplizierten Textapparates wurde sicher auch diesem Band eine lose Tabula mit einer Übersicht über das Gruppensystem und die einzelnen Zeugen mit ihren Sigeln beigegeben. Das Fehlen dieser Tabula in dem mir vorliegenden Exemplar unterstreicht den Wunsch, diese Übersicht möge in den späteren Bänden nicht bloß auf leicht verlierbarem losem Blatt beigegeben, sondern auch im Buche selbst abgedruckt werden. Endlich wäre es angenehm, Angaben über die alten und neueren bisherigen Ausgaben nicht bloß im Verzeichnis der Abkürzungen und sonst noch in der Einleitung zerstreut, sondern in einem eigenen kleinen Abschnitt zusammengefaßt zu finden.

Man legt diesen Band wieder zur Seite mit einem tiefen Gefühl der Bewunderung und der Dankbarkeit, daß ein Einzelner solche Riesenwerke allein zu vollbringen vermochte und daß er viele seiner besten Jahre dieser entsagungsvollen Arbeit geopfert hat. Unser Dank möge ihn ermuntern, ein Unternehmen still und treu weiterzuführen, für das er wie heute kaum ein zweiter gerüstet ist.

Mainz. Heinrich Schneider.

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii Pp. XII. cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita.

(Vol. VIII) **Libri Esrae Tobiae Judith ex** interpretatione Sancti Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1950. Gr. 8°, XII u. 279 SS. L. it. 2000 = Doll. 4.

(Vol. IX) **Libri Hester et Job ex** interpretatione Sancti Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1951. Gr. 8°, XI u. 207 SS. L. it. 3300 = Doll. 5,50.

Die Bände 8 und 9 der großen römischen Ausgabe der Vulgata sind rasch aufeinandergefolgt. Das ist um so erfreulicher, als sie Bücher enthalten, die niemand, der sich je mit der Bibelübersetzung des Hieronymus befaßt hat, zu den leichtverständlichen rechnen wird. Am einfachsten liegt die Sache noch bei Ezra-Nehemias. Aber beim Buch Job bot ja schon die hebräische Vorlage jedem der alten Übersetzer beträchtliche Schwierigkeiten, die auch durch die moderne Lexikographie nicht alle gelöst sind. Die Folge war, daß Hieronymus hier ganz von selbst öfter als sonst frei übersetzte, was natürlich die Kontrolle der Textgeschichte seiner Übertragung am Urtext sehr erschwert. Aber auch das Buch Esther, das sprachlich und inhaltlich doch weit weniger Probleme bot, ist viel freier übersetzt als andere historische Bücher, da seine Übertragung in das Lateinische in der Spätzeit des Hieronymus erfolgte, wo er sich seiner Vorlage gegenüber selbständiger fühlte. Bei Tobias und Judith aber stehen wir vor der Notwendigkeit, auf jede Kontrolle des Vulgatatextes am Original verzichten zu müssen, da die „chaldäischen" Vorlagen, nach denen Hieronymus übertragen zu haben bezeugt, so vollkommen verloren sind, daß man sogar seine diesbezüglichen Behauptungen als leere Prahlerei abtun zu können geglaubt hat. Das alles muß im Auge behalten werden, wenn man die Leistungen der Herausgeber gerecht würdigen will.

Was die äußere Ausstattung betrifft, die den beiden Bänden gegeben wurde, so tut sich der Beurteiler sehr leicht: Er braucht nur das Lob zu wiederholen, das den früher veröffentlichten Teilen des Werkes zu spenden war (vgl. etwa diese Zeitschrift 1951 Nr. 6, 203). Ebenso genügt es, einfach festzustellen, daß das Schema der Anordnung des Stoffes unverändert geblieben ist. Schwieriger ist es schon, ein klares Bild von dem zu geben, was gerade in diesen Bänden erreicht worden ist.

Man kann zunächst sagen, daß sich auch hier die Beobachtung wiederholt, die bereits bei den bisher veröffentlichten Bänden zu machen war, daß nämlich der Text der Clementina an einer Reihe von Stellen in den ä l t e r e n Handschriften kein oder nur ein sehr schmales Fundament hat. Ja, Job 19, 25 wird die Lesart deum m e u m überhaupt nur von der Clementina geboten. Im Verse vorher ist c e l t e sculpatur nur durch die drei Repräsentanten des exemplar Parisiense bezeugt, während die älteren Handschriften c e r t e sculpatur bieten, was die Herausgeber mit vollem Recht in den Text aufgenommen haben, da sich nur dieses als Wiedergabe von la'ăd jĕḥāšebûn verstehen läßt.

Zahlreich sind die Fälle, wo Lesarten, welche ältere Handschriften bieten, als vermeintliche Verbesserungen bezeichnet werden müssen. Mir scheint, als ob solche Stellen sich besonders oft in den Büchern Tobias und Judith fänden, wenn ich es auch nicht strikte beweisen kann; tatsächlich dürfte ja ein solcher statistischer Nachweis schwer zu führen sein. Aber daß bei Büchern wie den genannten, die in der Katechese, in der Predigt und auch in der privaten Schriftlesung eine große Rolle gespielt haben, eine solche Erscheinung leicht zu verstehen ist, dürfte unbestritten sein. Auf der anderen Seite ergibt sich doch wieder, daß der Text der Clementina an einer viel größeren Zahl von Stellen auf einem zuverlässigen Fundament ruht, als man in früheren Zeiten wahrhaben wollte. Auch das ist keine neue Beobachtung. Aber aufgefallen ist mir, daß gerade im Buch Job die Clementina weit seltener im textkritischen Apparat, also unter den vom festgestellten Text abweichenden Zeugen, erscheint, als ich erwartet hatte. Man möchte ja meinen, ein solch schwieriger Text hätte zu „Verbesserungen" der Vorlage geradezu reizen müssen. Aber man kann es psychologisch begreifen, daß gerade seine Dunkelheit die Scheu erregte, durch voreilige Korrekturen etwas zu verderben, und so zur treuen und gewissenhaften Wiedergabe der Vorlage Veranlassung gab.

Der Text ist nach der gleichen Methode gewonnen, die Dom Henri Quentin schon bei der Herausgabe des 1. Bandes (Genesis) anwandte und die auch bei den folgenden beibehalten wurde. Es wird also auch in diesen beiden Bänden mit drei Spitzenhandschriften gearbeitet, deren Übereinstimmungen oder Stimmenmehrheit entscheidet (die règle de fer Dom Quentins). Freilich hat sich bei Hezra (= Esdras-Nehemias) die Schwierigkeit ergeben, daß ein Codex, der eindeutig als 3. Spitzenhandschrift neben dem Amiatinus und dem Cavensis anzusehen wäre, nicht festzustellen war, so daß der Legionensis und der cod. Maurdramni supplierend eintreten mußten. Ebenso mußte bei Tobias die nicht feststellbare 3. Spitzenhandschrift durch Amiatinus und Coloniensis Capituli 43 (saec. VIII) ersetzt werden. Mit einer solchen Tücke der Überlieferung muß man aber natürlich rechnen. Aber hatte schon Dom Henri Quentin seine règle de fer nicht so starr angewandt, wie nach seinen der Ausgabe der Genesis vorangehenden theoretischen Ausführungen befürchtet werden konnte, so haben sich seine Nachfolger ebenfalls nicht zu einer mechanischen Befolgung dieses Kanons verpflichtet gefühlt. Ja, sie haben sogar an einer Stelle gegen sämtliche Handschriften, nur gestützt auf den Job-Kommentar des Philippus presbyter (cod. Vat. Reg. 111), cornu für corpus oder carnem gesetzt, wie die Handschriften bieten (Job 16, 16). Fälle, wo auch gegen die Spitzenhandschriften entschieden wurde, weil ein „error archetypi" anzunehmen war, finden sich ja nun zwar in jedem Bande. Aber die Besonderheit dieser Stelle besteht darin, daß hier die von den Handschriften abweichende Lesart nicht durch Vergleichung mit dem Urtext oder durch Konjektur gewonnen wurde, sondern aus einem Kommentar stammt, der zum Vulgata-Text verfaßt wurde.

Freilich zeigt sich gerade hier, daß der „error archetypi" ein Hilfsbegriff ist, der manchmal in uneigentlichem Sinne genommen werden muß. Denn wenn schon der Archetypus, also das aus dem Arbeitszimmer des Hieronymus hervorgegangene Exemplar, „corpus" oder „carnem" bot, wo hat dann Philippus sein „cornu" her? Daß er fähig gewesen wäre, auf das Original zurückzugreifen, wird man ihm wohl nicht zutrauen. Ferner ist immer wieder zu fragen, ob es sich wirklich um einen „error archetypi", d. h. um einen Schreibfehler handelt, den Hieronymus, bevor er die Urhandschrift zum Abschreiben weitergab, zu verbessern übersehen hatte, und nicht vielmehr um einen „error interpretis". Einen solchen sehe ich in Judith 1,3. Hier wird „e o r u m latus", das nach der règle de fer stehen müßte, abgelehnt und das von späteren Zeugen gebotene und auch von der Clementina beibehaltene „earum latus" in den Text gesetzt. Da sich der Ausdruck auf das vorhergehende „turres eius" bezieht, erscheint das zunächst sehr überzeugend. Aber im „chaldäischen" Urtext entsprach diesem „turres eius" gewiß das Maskulinum migdelôhî (oder migdelôi); also wird weiterhin etwa gesagt gewesen sein, daß saṭrehôn = „ihre Seite" so und so lang gewesen sei. Das hat Hieronymus mechanisch mit eorum latus übersetzt. Eine ganz genaue Parallele zu diesem Vorgang haben wir ja Thren 3, 23: „novi diluculo" = ḥadāšîm labbeqārîm. Das hebräische Adjektiv ist völlig in Ordnung, da es sich ja auf raḥamāw = „sein Erbarmen" bezieht. Da dieses aber mit „miserationes eius" übersetzt ist, so müßte ja eigentlich „novae diluculo" stehen. Ich zweifle aber sehr, ob uns der handschriftliche Befund erlaubt, dieses in den Text zu setzen (trotz move deluculo des Amiatinus!).

Eine andere Stelle, wo ich zwar den Herausgebern zustimmen möchte, aber doch ein Bedenken nicht unterdrücken kann, ist Job 31, 27. Auch hier ist die règle de fer verlassen und gegen sie statt des noch von der Clementina gebotenen „et laetatum est . . . cor meum" im Anschluß an verwandte Stellen „et lactatum est cor meum" gesetzt. Das ließe sich als Wiedergabe von wajjift . . . libbî sehr gut verstehen. Aber das Targum zur Stelle, das wešargēg . . . libbî hat, macht doch stutzig. Šargēg heißt ja nun „verführen", wörtlich aber, da es Šaf 'el von regag ist, „begehren machen". Nun sind aber „begehren" und „sich freuen" zwei Begriffe, die nicht so weit auseinanderliegen, daß es nicht denkbar wäre, Hieronymus habe die im Targum später schriftlich niedergelegte Auffassung durch Vermittlung seiner rabbinischen Gewährsmänner kennen gelernt und ungenau durch „et laetatum est" wiedergegeben. Zu denken gibt, daß auch Leo der Große diese Lesart bezeugt (in Nativ. Dni sermo VII, 2).

Judith 10, 5 wird palatas restituiert im Anschluß an den griechischen Text und an ein sehr spärlich bezeugtes palates (Cod. Cavensis) oder palatas (Cod. Toletanus), von dem palathas in der Clementina natürlich nur eine orthographische Variante ist. Nach der règle de fer hätte lapates zu stehen, das auch sonst bis zu der Ausgabe des Gobelinus Laridius oft vertreten ist. Von mittelalterlichen Exegeten wird es entweder im Sinne von palathae, also als carica ficus siccae, oder als cibus ex oleribus confectus u. ä. erklärt, wie sich aus Ducange, Glossar. med. et inf. Lat. V 27 c (s. v. Lapas) ergibt. Wenn dort im Hinblick auf den „vulgatus interpres" d. h. die Clementina, geurteilt wird: „perperam ubique", so war das schon für die damalige Zeit sehr kühn, wie mir scheint. Auf Grund des handschriftlichen Befundes muß m. E. „lapates" unbedingt beibehalten werden. Das Zeugnis des cod. Cavensis und des cod. Toletanus für „palatas" wiegt nicht schwer, da die spanischen Handschriften für Infiltrationen aus der Vetus Latina anfällig sind. Freilich ist das Wort sonst nicht bekannt, aber es kann doch eine von Hieronymus übernommene und oberflächlich latinisierte Vokabel der „chaldäischen" Vorlage sein. Als solche böte sich lft', liftā oder laftā (so im Syrischen) zu vokalisieren, die Rübe (nach Dalman Brassica rapa). Nun wäre hier an eine Talmudstelle (b Ber 44 b) zu erinnern, woraus hervorgeht, daß die Rübe eine geschätzte Zukost war. Das Wort ließe sich an dieser Stelle, wo von dem Proviant die Rede ist, den die gesetzestreue Judith in das feindliche Lager mitnimmt, also sehr gut verstehen. Bei der von Hieronymus selber eingestandenen Flüchtigkeit der Übersetzungsarbeit wäre ein solches Verfahren durchaus verständlich.

Träfe diese Vermutung zu, so würde hier also die „chaldäische Vorlage" durchschimmern. Dieser Fall stünde aber nicht vereinzelt. Bleiben wir beim Buche Judith, so wäre 1, 9 zu erwähnen, wo als Text des Hieronymus nunmehr montes Aethiopiae festgestellt ist; das uns aus der Clementina geläufige terminos Aethiopiae stammt gewiß irgendwie aus dem griechischen Text. Nun werden die „Berge Aethiopiens" nirgends sonst im AT erwähnt. Es ist also ausgeschlossen, daß Hieronymus durch irgendeine biblische Reminiszenz veranlaßt worden wäre, den Text so zu gestalten, wie er nach der neuen Ausgabe lautet. Also werden die „montes Aethiopiae" aus der „chaldäischen" Vorlage stammen und etwa ṭûrê kûš wiedergeben.

9, 11 lesen wir jetzt tabernaculum h o n o r i s tui statt tabernaculum nominis tui. Dieses ist in den von der Clementina gebotenen Text offenbar aus Ps. 74 (Vg 73) 7 eingedrungen, was um so näher lag, als das Element „nominis tui" in den lateinischen Bibeltexten häufig ist. Da Dn 2, 6; 4, 33; 7, 14 „honos" die Wiedergabe von jeqār ist, läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß die Vorlage des Hieronymus mišḳan jeqārāḵ (vgl. Tg. Ps. 26, 8) gelautet hat.

Aus dem Buche Tobias sei 3, 14 angeführt. Der aus den ältesten Handschriften sich ergebende Text lautet: „ad te faciem meam converto, ad te oculos meos converto". Statt dieses zweiten „converto" bieten jüngere Zeugen teils dirigo (so auch die Clementina), teils „erigo", teils „levo". Dieses Schwanken weist auf nachträgliche, unabhängig von einander vorgenommene Änderungen hin, die natürlich alle den gleichen Zweck haben: die Beseitigung des Anstoßes, der in der Wiederholung des „converto" liegt. Aber diese stellt den letzten Rest einer uralten Stilform dar, die im Alten Orient einmal sehr gebräuchlich war. Der Fall liegt genau wie Ps 1, 2, wo ja auch das neue lateinische Psalterium mit Recht bei dem überlieferten Text geblieben ist, oder 1 Sm (Reg) 2, 1 (Canticum Annae), wo freilich diese alte Stilform auch in manchen hebräischen Handschriften zerstört ist. Da liegt doch die Vermutung sehr nahe, daß sie von der „chaldäischen" Vorlage geboten war, und jedenfalls ist es wahrscheinlicher, daß Hieronymus in der Eile der Arbeit versäumt hat, diese Stilform in die seinen Lesern konformere mit wechselndem Ausdruck umzusetzen, als daß er zwei synonyme Verba, die ihm das Original geboten hätte, durch ein und dieselbe Vokabel wiedergegeben hätte.

Diese Andeutungen wollen natürlich weder das Problem des Urtextes der Vulgata zu Tobias und Judith erschöpfend behandeln, noch gar den Eindruck erwecken, als sei man nun der Lösung nahe. Aber eine genauere Durchforschung des neugewonnenen Textes würde wohl noch an manchen Stellen die „chaldäische" Vorlage transparent machen. Das allein ist schon ein Gewinn, aber er ist nicht der einzige. Auch in den zu besprechenden Bänden steckt wieder allerhand Material, das für die Kenntnis der Latinität der Vulgata, ja des Spätlateins überhaupt, wichtig ist. Bewährt sich, was oben über Judith 10, 5 gesagt wurde, so hätte die lateinische Lexikographie in Zukunft das Wort lapates aufzuführen. Es ist aber nicht die einzige Bereicherung des lateinischen Wortschatzes. Tob 10, 11 lesen wir jetzt das meines Wissens sonst auch nicht (wenigstens nicht in der vom Thesaurus Linguae Latinae berücksichtigten Literatur) belegte Wort „comparentes" im Sinn von „Schwiegereltern". Ebenda 11, 18 findet sich, wiederum nach meiner Kenntnis, der erste und einzige Beleg für den Gebrauch des Plurals „familiae" im Sinne von „familiae membra" = „Dienstboten". Für die Syntax

der Vulgata ist die nun wieder hergestellte ursprüngliche Form von Judith 3,2 wichtig: „(melius est enim, ut viventes serviamus Nabuchodonosor regi . . .) quam morientes cum interitu nostro ipsi servitutis nostrae damna patiamini". Mit Recht macht sich die neue Ausgabe die Auffassung des Hugo a S. Caro zu eigen, der diese Stelle zu Num 20, 6 und Tob 9, 8 stellt, wo zweifelsfreie Nominativi absoluti vorliegen. Der Form nach könnte „morientes" freilich auch Accusativus absolutus sein. Dieselbe Doppeldeutigkeit haben wir ja auch Sap 15, 18 und 2 Macc 15, 37 VL, cod P (vgl. ZAW LXII [1949/50] 157—160). Dann erhebt sich allerdings die Frage, ob nolentes Judith 7, 13 nicht doch zu halten wäre. Die Antwort würde freilich eine längere Erörterung erfordern, in die wir hier nicht eintreten können. Ganz allgemein gesprochen, dürfte es sich auch in diesen Bänden wieder zeigen, daß Hieronymus trotz der von ihm vollzogenen vorsichtigen Annäherung an die Hochsprache mehr „Vulgarismen" stehen ließ, als wir auf Grund der editio Clementina vermuten konnten; das frappanteste Beispiel dürfte 2 Esdr. 4, 13 „arcis" statt „arcubus" sein.

Es sei noch ein kurzes Wort über den Text der Prologe des Hieronymus zu den von ihm übersetzten Büchern gestattet, die auch in diesen Bänden dankenswerterweise beigefügt sind. Auch hier fehlen die Überraschungen textgeschichtlicher Natur, die vielleicht mancher erwartet hat. Immerhin sei angemerkt, daß im Prologus Judith das auch von der Clementina gebotene „(h)agiographa" beizubehalten ist. Das von Vallarsi (und natürlich PL XXIX 37) gebotene „apocrypha" ist nur im textus Parisinus schwach bezeugt und stellt eine Harmonisierung mit dem Prologus galeatus dar. Im Prolog „Si fiscellam" ist „genuinus" (= Backenzahn) zu lesen, statt „error geminus" der Clementina (zu dem Bild vgl. Pers. sat. I 115). Am Schlusse des Prologs „Cogor per singulos" schrieb Hieronymus „se magis studiosum quam malevolum probet"; da man glaubte, der Text müsse mit einer Selbstverteidigung schließen, hat man das in „me magis" verbessert.

Eine Besprechung wie die vorliegende, der nicht der Raum zur Verfügung steht, den eine ausgesprochene Fachzeitschrift einem Bericht über eine so bedeutsame Veröffentlichung wie die vorliegende gewähren kann, muß sich notgedrungen auf einige Hinweise beschränken, und zwar sowohl hinsichtlich der Zustimmung wie hinsichtlich des Vorbehaltes. Dadurch kann aber leicht ein falsches Bild entstehen. So sei denn ausdrücklich bemerkt, daß die Zahl der Stellen, wo der Beurteiler glaubt, daß nicht nur nach seiner subjektiven Meinung, sondern auf Grund der objektiven Tatsachen der von Hieronymus beabsichtigte Text endgültig wiedergewonnen oder gesichert ist, weit größer ist als die Reihe derer, wo Widerspruch oder Bedenken erhoben werden müssen und erst eine weitere Erörterung Klarheit schaffen kann. Auch in den Büchern Ezras—Job werden ein paar Fälle übrig bleiben, die vielleicht erst spät oder gar nicht mehr erhellt werden können. Hier muß nun immer und immer wieder darauf hingewiesen werden, daß die Aufgabe ja nicht darin besteht, eine Ausgabe zu schaffen, die bis an das Ende der Zeiten bis zum letzten Buchstaben unverändert beibehalten werden kann. Es soll ja zunächst der wissenschaftlichen Welt das textgeschichtliche Material vorgelegt werden, das eine wissenschaftliche Diskussion über die ursprüngliche Textgestalt der Vulgata ermöglicht. Das muß namentlich der (begreiflichen) Ungeduld weiterer Kreise gegenüber betont werden. Daß diese Erörterung bei den Büchern, die in den uns geschenkten neun Bänden enthalten sind, bereits möglich ist, wird niemand leugnen; daß an der weitaus größten Mehrzahl auch der schwierigen Stellen die Auffassung der Herausgeber einfach ohne Debatte übernommen werden kann, ist hohes Lob.

München. Friedrich Stummer.

Buber, Martin, **An der Wende,** Reden über das Judentum. Köln und Olten, Jakob Hegner, 1952. 107 S. DM 5,80.

Der wohl feinste Kopf des heutigen Judentums hat vier Reden, die er in verschiedenen Städten der Welt gehalten hat, zu einem Büchlein zusammengefaßt. Sie werden im einzelnen folgendermaßen überschrieben: 1. Der Geist Israels und die Welt von heute; 2. Judentum und Kultur; 3. Die heimliche Frage; 4. Der Dialog zwischen Himmel und Erde. Wie man es nach den sonstigen Schriften Bubers von vornherein erwarten durfte, trägt er sein Anliegen in geistvoller Gedankenführung sowie in geschliffener Sprache vor. Es schwebt eine abgeklärte Ruhe über dem Ganzen, die auch bei gelegentlicher Erwähnung der grausigen Ereignisse der Vergangenheit nicht erschüttert wird. Man darf es wohl verstehen, daß der Verfasser ein idealisiertes Judentum schildert, wie er es von seiner hohen Warte und seinem idealen Sinn, man möchte fast sagen, herauskristallisiert hat. Dabei übersieht er keineswegs die Schwächen, die das Volk der Juden im Laufe der Geschichte gezeigt hat, ja er scheut sich nicht, im Hinblick auf den modernen Staat Israel die Warnung auszusprechen: „Mag der jüdische Staat die Zukunft eines Volkes von Juden, und sogar eines mit einer eigenen Kultur verbürgen, das Judentum wird nur leben, wenn das urjüdische Verhältnis zu Gott, Welt und Mensch wieder zu Leben wird" (S. 81).

Der Christ sieht mit dem Neuen Testament in Jesus die Edelblüte des alttestamentlichen Bundesvolkes und gleichzeitig seine Überhöhung, die sich im Neuen Bund des messianischen Gottessohnes auswirkt. Deswegen kann er die Heilsaussagen des Alten Testamentes nur in der Verbindung mit Christus realisierbar finden. Aber es ist doch wohl eine unerlaubte Vereinfachung, wenn B. den „wahren Grund" des christlichen Judenhasses in der Tatsache erblickt, daß das Alte Testament „sein (d. h. des Judentums) eigenes Buch und doch auch ein Teil des heiligen Buches der Völker war" (S. 25). B. sagt, er habe in letzter Zeit häufig Äußerungen aus aller Welt erhalten, aus denen herauszuhören sei, „daß man vom Judentum Sinn-Aufzeigung und Weg-Weisung erwartet" (S. 63). Ein weit höheres Recht dazu darf das Christentum für sich in Anspruch nehmen, natürlich nicht aus dem praktischen Verhalten vieler Christen heraus — wie übrigens auch B. mit seinen Worten das Verhalten vieler Juden gewiß nicht als vorbildlich hinstellen will.

Münster i. W. M. Meinertz.

Bauer, Wilhelm, D. Dr. phil. h. c., ord. Prof. der neutestamentlichen Theologie in Göttingen, **Griechisch-Deutsches Wörterbuch** zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Alfred Töpelmann, Berlin/W 35, 1952, XVI u. 1634 Sp. DM 65,—.

Wenn auch mit starker Verzögerung, so ist die Neuauflage des für die Beschäftigung mit der ältesten christlichen Literatur unentbehrlichen Wörterbuches nun doch glücklich zum Abschluß gebracht. Es ist unter Beibehaltung der bisherigen Anlage gegenüber der 3. Auflage um fast 150 Spalten vermehrt, ein Zeichen, wie unermüdlich der verdienstvolle Autor an der Weiterführung seines Werkes gearbeitet hat. Der Zuwachs erklärt sich daraus, daß in noch reicherem Maße als bisher das griechische Schrifttum für das Verständnis des Neuen Testaments und der benachbarten urchristlichen Literatur ausgewertet worden ist. So konnte die Liste der herangezogenen Schriftsteller und Schriften (S. X—XIII) erheblich erweitert und die Belegstellen in den einzelnen Artikeln beträchtlich vermehrt werden. Es ist die Eigenart dieses Wörterbuches, daß es den Benutzer nicht der Mühe der eigenen Urteilsbildung enthebt, ihm aber doch das Material darbietet, mit dem er selbst zu einer möglichst sicheren Sinnbestimmung der einzelnen Wörter gelangen kann. Dankbar ist man auch für die Literaturangaben sowie für die Verweise auf andere Artikel, denen noch etwas zur Erklärung mancher Begriffe zu entnehmen ist, was man sonst leicht übersehen würde.

Münster/Westf. Josef Gewieß

Jeremias, Joachim DD. o. Prof. an der Universität Göttingen, **Die Gleichnisse Jesu.** Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 8⁰, 174 S.

Das Buch von Joachim Jeremias über die Gleichnisse Jesu habe ich in der Theol. Revue (1950, Sp. 88—93) ausführlich besprochen. Jetzt ist die zweite Auflage in verstärktem Umfang erschienen. Die Erweiterung bezieht sich namentlich auf eine Fülle von feinen Beobachtungen aus der jüdischen Umwelt zur Erläuterung vieler Einzelzüge der Gleichnisse. Auch meine kritischen Bemerkungen sind verschiedentlich berücksichtigt. Allerdings muß ich meine hauptsächlichsten Bedenken aufrecht erhalten.

Wenn J. auch seine Ablehnung der allegorischen Ausdeutung im Sinne Jesu etwas mildert, so bleibt doch manches zu beanstanden. So schließt er mit Recht aus der Übereinstimmung von Mt und Lk in einigen Gleichnissen, „daß die genannten allegorischen Ausdeutungen nicht das Werk der beiden Evangelisten sind, sondern der hinter ihnen stehenden Tradition angehören" (S. 51). Darf man diese uralte Tradition dann nicht als ursprünglich ansehen? Bei der Erklärung des Gleichnisses vom großen Abendmahl (Mt 22, 1—14) im Vergleich zu der lukanischen Form (Lk 14, 16—24) berücksichtigt J. einen Einwand von mir, aber nur halb, so daß eine Unstimmigkeit zurückgeblieben ist. S. 52 gibt er gegenüber der ersten Auflage zu, daß bei der Sendung der Knechte zur Einladung der Leute auf den Straßen nach Mt 22,9 an die Heidenmission gedacht sei. S. 53 heißt es aber bei der parallelen Sendung des Knechtes nach Lk 14, 23, daß von dieser Sendung an die Heiden Mt nichts wisse. Richtig ist, nach der jetzigen Erklärung von J. selbst, daß sowohl Mt als Lk die Sendung an die Heiden, also die Heidenmission, kennen. Daß es bei Mt die zweite Sendung des Hausherrn, bei Lk aber die dritte ist, ist für diese Frage belanglos, da Lk eine Zwischensendung an die Armen von Israel eingeschoben hat. So bleibt unser Gleichnis nach beiden Fassungen ein Beweis für Jesu Missionswillen. Und ich glaube auch nicht, daß man die übrigen Beweise so leicht ausschalten kann, um sich damit zu begnügen, daß Jesus an die Heiden „nicht in der Form der Mission, sondern des Hinzuströmens der Heiden in der nahe bevorstehenden eschatologischen Stunde" gedacht habe (S. 34).

Münster. M. Meinertz.

Smith, M., **Tannaitic Parallels to the Gospels** (Journal of Biblical Literature Monograph Series, Vol. VI) Philadelphia 1951, XII u. 215 S.

Diese philos. Dissertation der Hebr. Universität in Jerusalem, die 1945 bereits in hebr. Sprache erschien, ist für die ntl Wissenschaft ein nützliches Werk. S. stellt keine neuen Theorien auf; aber er untersucht nach wohlüberlegter Methode das vorhandene Vergleichsmaterial zu den Evangelien aus der Literatur der tannaitischen Zeit (die eingangs genau begrenzt wird, abg. = TL), überprüft die vorhandenen Sammlungen und steuert aus gründlicher Quellenkenntnis auch neues Material bei. Die acht Kapitel behandeln Parallelen gleicher Wörter (d. h. semitischer Lehnwörter in den Evv, eine Liste 6—8), Redewendungen, Par. sachlicher Art (fast ausschließlich den Lohngedanken 49—77), Par. literarischer Form (Wundergeschichten — mit negativem Ergebnis —, „Predigten" — mit positivem Ergebnis —), Par. zur Verknüpfung bzw. Zusammenstellung von Aussprüchen, ferner „vollkommene Par." nach Wortlaut und Inhalt (eine Liste 136—139), Beispiele für ähnliche Parallelüberlieferung in beiden Literaturen (dazu Appendix C eine Synopse der Bergpredigt nach Mt und Lk und der ersten drei Kap. des Tr. Pea nach der Mischna und Tosephta, 185—198), schließlich Par. mit einer bestimmten Verschiebung der Aussage (auf Gott und das Gesetz bezogene Aussagen der TL in den Evv auf Jesus und seine Lehre bezogen, 152—165).

Die einschlägige Literatur von jüdischer und christlicher Seite (hier z. T. von P. Benoit beraten) kennt der Verf. vollständig; M. Black, An aramaic Approach etc. erschien erst nach Abschluß der Untersuchung und wurde noch nicht berücksichtigt (vgl. 35 A. 4). S. übt bisweilen strenge Kritik an den „Autoritäten" in Rabbinicis. Eine solche müssen sich gefallen lassen Jastrow für seine Herleitung vieler griech. und latein. Lehnwörter in der TL aus dem Semitischen (4), Fiebig für seine „Wundergeschichten" (81 ff.; „die wesentlichen Folgerungen sind völlig falsch"), Billerbeck für seinen Exkurs (IV, 484—500) über die altsynagogale Lohnlehre (49 ff.), Torrey laufend für seine Entdeckungen von „Falschübersetzungen". Gelobt werden Schlatter für sein Buch über die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (40 A. 65), Bonsirven für seinen Doppelband Judaisme Palestinien (76 A. 55: „die am meisten befriedigende allgemeine Darstellung des Judaismus dieser Periode"), Soiron für seine „Logia Jesu" (115). Auch mit den Werken zur Literargeschichte der Evv zeigt sich S. gut vertraut, hält sich aber — fast ängstlich — davon zurück, damit verbundene Probleme zu beurteilen. Zur Kritik ist er nicht nur auf Grund seiner vorzüglichen Kenntnisse, sondern auch wegen der angestrebten Objektivität berechtigt, die bisweilen auch Kritik nicht vorurteilsfreier jüdischer Autoren veranlaßt.

S. erörtert jeweils nicht die ganze Breite des Vergleichsmaterials — das wäre ja auch räumlich unmöglich —, sondern nur einzelne Fragen, die die Ähnlichkeiten und Unterschiede beleuchten sollen. Er kommt damit zu wertvollen Einzelergebnissen.

Davon dürften besonders interessieren: Die TL weist mehr Lehnwörter aus dem Griech. und Lat. auf als die Evv Lehnwörter aus dem Semitischen (10). Das ἐγὼ δὲ λέγω der Antithesen der Bergpredigt ist ein (bei Billerbeck nicht verzeichneter) technischer Ausdruck der rabbinischen Disputation und berechtigt nicht zu übertriebenen Folgerungen für das Selbstbewußtsein Jesu (27 ff.). Das Wort Petri Mk 14, 68 ist förmliche, legale Ableugnung (34 f.). Für den Lohngedanken bringt S. statt der 15 Stellen bei Bill. und der 38 Stellen bei Bonsirven 117 Stellen aus der TL (App. B, 161—184). Für Sprüche, die in der TL auf Gott bzw. die Thora, in den Evv dagegen auf Jesus bzw. seine Lehre gehen, bringt S. Beispiele (152 ff.); ebenso erweitert er die bisher bekannten „vollkommenen Parallelen" um einige Beispiele (136 ff.).

Anderes bleibt problematisch. So berechtigt die Korrekturen S.s bezüglich des Lohngedankens gegenüber Billerbeck sein dürften, S. selbst wiederum dürfte der Lehre Jesu nicht voll gerecht werden; seine Deutung von Mt 20, 1—16 (51 ff.) ist sicher nicht richtig. Bedenken kann man auch gegen den Vergleich der „Predigten" Jesu (d. h. der großen „Redekompositionen") mit „Predigten" von Rabbinen (80 ff.) erheben. Auch wenn S. die Frage offenläßt, ob Jesus selbst diese „Predigten" so oder ähnlich gehalten hat, oder ob die Evangelisten nach ihrer Kenntnis der rabbinischen Predigtweise sie zusammenstellten, scheint die Vergleichsbasis gesucht, durch einen ad hoc hergestellten, sachlich anfechtbaren Aufriß der „Predigten" Jesu erst von S. geschaffen zu sein. Das Problem der literarischen Komposition dieser Evangelienpartien liegt doch anders und ist, abgesehen von einer gewissen Kompositionstechnik (Stichwort-, Assoziationsübergänge u. a.), eher aus der besonderen Entwicklung der Urkirche und ihrer Verkündigung zu erklären.

Dillingen a. D. Rudolf Schnackenburg.

Plagnieux, Jean, **Saint Grégoire de Nazianze Théologien** (Études de Science Religieuse VII), Paris o. J. (1952), Éditions Franciscaines, XVI, 471 S.

Die Theologie der letzten Jahrzehnte ist einer vertieften Behandlung der sogenannten Einleitungsfragen in die Dogmatik vielfach ausgewichen. Heute beginnt man, wenn auch den Umständen entsprechend sehr vorsichtig, diesen Fragen wieder etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die Historiker haben es hier besonders schwer, wie die Erfahrung zeigt. Es erweist sich ihnen immer deutlicher, daß die Antwort der Zeugen der Überlieferung auf diese Fragen noch nicht genügend erforscht worden ist. Für den einzelnen Gelehrten wäre es ein nahezu unmögliches Unterfangen, einen Überblick über die Entwicklung dieser Probleme zu entwerfen, bevor die einzelnen Zeugen monographisch aufgearbeitet sind.

In Gregor von Nazianz stellt uns Jean Plagnieux, Professor an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Straßburg, einen dieser Zeugen in einer umfangreichen, sprach-

lich anziehenden und sachlich ungemein lehrreichen Monographie vor. Die Wahl des Nazianzeners erweist sich als außerordentlich glücklich. Gregor hat sich nicht nur ausdrücklicher als viele andere zu der Art geäußert, wie er seine theologischen Bemühungen aufgefaßt hat, er hat auch selbst theologisch in vorbildlicher Weise gearbeitet.

In seinen beiden ersten sog. theologischen Reden (1, 4 und 2, 1) gibt Gregor selbst den Grundriß für den Aufbau der bedeutsamen Kapitel 3—6 des vorliegenden Werkes. Diesen Kapiteln sind dann zwei vorgelagert und zwei weitere angehängt worden, die teilweise auf Fragen antworten, die sich Gregor nicht in dieser ausdrücklichen Form gestellt hat. So ergibt sich der folgende Aufbau: 1. Hellenismus und Christentum, 2. Die Quellen der Theologie. 3. Die Situation des Theologen. 4. Die Forderungen an den Hörer. 5. Der Gegenstand der Theologie. 6. Der Geist der Theologie: Sinn für das Maß. 7. Die Beziehungen zwischen Glauben und Vernunft. 8. Das Nachwirken Gregors in der Theologie.

Gregor ist Grieche, mit griechischem Kulturgut und griechischer Art gesättigt von Jugend auf. Aber das christliche Element, gepflegt vor allem von seiner Mutter, ist stärker in ihm. Als Theologe sieht er sich dem strengen Rationalismus eines Eunomius gegenüber. Nach E. kann Gott auf Grund seiner Einfachheit von irdischen Menschen schon so erkannt werden, wie er sich selbst erkennt. E. hat keinen Sinn für das Geheimnis und für den Glauben. Seine Theologie ist mehr eine Technologie. Von diesem Gegner her ist die Theologie des Nazianzeners zu einem guten Teil zu verstehen. Gregor verdammt nirgends den Hellenismus. Er kapituliert aber auch nicht vor ihm. Er ist bestrebt, seine griechischen Kenntnisse zum Dienst an der christlichen Lehre heranzuziehen, ohne jeden Inferioritäts- oder Angstkomplex (Gedicht auf sein Leben, V. 113—120). Die Frage nach den Beziehungen zwischen Hellenismus und Christentum stellt er als Theologe, als Bischof und Mann der Kirche. Er ist kein Antihellenist um jeden Preis, aber die Gedankengänge der häretischen und heidnischen Hellenisten sind ihm wesensfremd. Er stellt, richtig gesehen, den Typus des absolut orthodoxen Hellenisten dar.

Wie in den meisten neueren französischen Veröffentlichungen ist die Tendenz sehr stark, die Väter deutlich vom Hellenismus abzusetzen und ihre biblischen Quellen kräftig zu unterstreichen (vgl. z. B. S. 32 f. und bes. A. 86). Die Schrift ist für Gregor die eigentliche Quelle seines Glaubens. Er bezieht bei ihrer Deutung Stellung zwischen den beiden in etwa (S. 44 A. 22) entgegengesetzten Tendenzen der antiochenischen und der alexandrinischen Schule. Er ist jedenfalls weit gemäßigter als Gregor von Nyssa, trotzdem er gelegentlich symbolische Zahlenspielereien und auch die Allegorie nicht verschmäht. Wenn es ihm aber auf einen genauen Beweis ankommt, geht er auf den Wortsinn der Schrift zurück. Kennzeichnend dafür ist sein Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes. (S. 45 A. 28). Für gewagte theologische Experimente ist er nicht zu haben. Seine Theologie macht einen etwas altertümlichen Eindruck.

Tradition ist für ihn nicht eine der Schrift irgendwie nebengeordnete oder übergeordnete oder selbständige Quelle, sondern eine exegetische Methode, eine Anwendung des christlichen „sens commun" auf die Schrift (S. 49).

Was eine eventuelle Lehrentwicklung angeht, so hält sie sich im Rahmen der Wahrnehmung, Feststellung und Formulierung der überlieferten Wahrheit. Die Arbeitshypothese, welche Gregor über die Dogmenentwicklung bietet, ohne sie im Ernst auf den ihm vorliegenden Fall der Gottheit des Heiligen Geistes anzuwenden, ist an sich nicht ergiebig und verdient kaum die Lobsprüche, mit denen sie Pl. bedenkt (S. 65 A. 51). Die dogmatischen Formeln legen die Lehre durch die Autorität der Kirche endgültig fest. Daran läßt Gr. nicht rütteln. Er bleibt aber feinhörig für die innere Gleichheit der Lehre bei der Vielzahl der wechselnden Formeln. Das zeigt sich bei der Gegenüberstellung der trinitarischen Terminologie der Griechen und Lateiner und auch bei seinem Bestreben, die Semiarianer der Orthodoxie wieder zuzuführen. Die Autorität der Bischöfe in Lehrfragen ist ihm unantastbar, trotz seiner üblen Erfahrungen und zweier sehr pessimistischer Äußerungen über den Wert der Konzilien (Brief 130 und Gedicht über sein Leben, v. 1740—1744).

Der Theologe selbst muß durch eine entsprechende Autorität berufen sein, und zwar auf Grund einer Weihe, zu der man durch sorgsam geordnete Stufen hinantritt. Die Funktion der Theologie ist also wesentlich an das Priestertum gebunden. Gr. zeigt keinerlei Vorliebe für die zeitgenössischen Laientheologen aus dem Volk und den Gebildeten, die damals doch nur alles durcheinanderbrachten. Ein für ihn sehr peinliches Erlebnis mit einem Betrüger, der sich als christlichen Philosophen tarnte und den er über alles Maß erhoben hatte, mag ihn in seiner skeptischen Haltung bestärkt haben (S. 73 A. 5). Er kennzeichnet die Mißbräuche seiner Zeit und stellt ihnen das Ideal der Vergangenheit vor Augen. Besonders drängt er auf die Forderung der Ordnung (τάξις, die zu einer εὐταξία werden muß). Durch fortschreitende Reinigung (κάθαρσις), die beim Priester nicht einfach ein Zustand ist, sondern ein Ziel, das er unablässig erstreben muß, entspricht der Priester seiner Berufung. Diese Katharsis, mit ihrer unbestreitbar hellenistischen Klangfarbe, erfährt aber von zwei Seiten her eine wichtige Einschränkung: sie gründet erstens auf dem christlichen Gotteserlebnis und zweitens auf der Achtung vor dem Leib, der zu seinem Teil in die Verherrlichung einbezogen wird. Auf dem Weg über diese aktive Reinigung kommt der Theologe zur Schau (θεωρία). Er wird zum eigentlichen Zeugen für eine Wahrheit, die er im irdischen Halbdunkel sieht, zum prophetischen Künder unvergänglicher Schönheit, die sich ihm einmal ganz enthüllen wird.

Entsprechende Forderungen werden auch an den Hörer gestellt. Hier werden drei engverbundene, wenn auch verschiedene Begriffe auseinandergesetzt. Der erste Begriff ist der Mysteriensprache verwandt und stellt einen Gegensatz auf zwischen der Menge der Profanen und der kleinen Gruppe der Eingeweihten (βέβηλοι-τελευταί). Der zweite unterscheidet zwischen der Masse der Gläubigen und der kleinen Zahl der geistigen Menschen (πολλοί-ὀλίγοι). Der dritte stellt den Unterschied heraus zwischen den seltenen Privilegierten, die bis zur Beschauung kommen, und der Vielzahl der Getauften, die sich an das tätige Leben halten (θεωρητικοί-πρακτικοί). Praktisch werden hier behandelt die Beziehungen zwischen mystischem und sakramentalem Leben, zwischen der Elite und der Masse, zwischen tätigem und beschaulichem Leben. Es ist ein prachtvolles Kapitel.

Gregor hat weniger den Gegenstand der Theologie im Auge, als die Art und Weise, Theologie zu betreiben. Dabei steht nicht die theologische Wissenschaft im Vordergrund, sondern das Glaubensgut, das die einfachen Gläubigen angeht. Es lassen sich aber doch verhältnismäßig leicht einige Feststellungen über den eigentlichen Gegenstand seiner Theologie treffen. Gregor ist kein Systematiker. In manchen Punkten muß der Gedanke Gregors mehr erahnt oder doch mühsam rekonstruiert werden. An erster Stelle steht selbstverständlich die Seele seiner ganzen Theologie, das trinitarische Problem, die sog. θεολογία. Aber auch der christologische Fragenkreis erscheint bei ihm deutlich genug, und zwar mit einem stark persönlichen, gelegentlich beinahe mittelalterlich anmutenden Akzent: die οἰκονομία (im christologischen Sinn; über den anderen Sinn von οἰκονομία in der Kontroverse um den Hl. Geist vgl. S. 195 A. 78 und den von Pl. nicht angeführten Aufsatz von J. de Ghellinck, Un cas de conscience dans les conflits trinitaires sur le Saint-Esprit: Patristique et Moyen-Age 3 [Paris 1948] 311—338). Hinzu kommen verschiedene Fragen, ζητήματα, die zwar mit der Theologia und der Oikonomia in Zusammenhang stehen, aber doch mehr eine Art religiöse Propädeutik bilden, indem sich die Apologetik der vorhergehenden Zeit vermischt mit Andeutungen über die quaestiones disputatae einer späteren Zeit. Abschließend wird in diesem Kapitel das Problem Immanenz und Transzendenz in der Theologie Gregors behandelt mit einigen eher modern anmutenden Akzentsetzungen.

Der Geist echter Theologie offenbart sich nach Gr. im Sinn für das Maß, das allein Schönes schafft. Er vermeidet extreme Positionen, die nur Verwirrung und Uneinigkeit stiften. In Kontroversen kommt es nach ihm darauf an, die gesunde Wahrheit zu finden, die in der Mitte liegt, vielmehr auf der Höhe, gleich weit ab von jedem Zuviel und Zuwenig. Sehr viel Wert legt er als gebildeter Grieche im Sinne seiner Zeit auf harmonische, sachlich und sprachlich schöne Darstellung der Glaubenswahrheiten. Pl. bringt als Muster Orat. 20, 5 f., 22, 13, 8, 8 (246—256). Bemerkenswert ist der Satz, der seine ganze Einstellung offenbart: „Bevor man jemand der Gottlosigkeit anklagt, muß man viel und lange überlegen, sich den Geist abquälen und viel zu leiden verstehen" (S. 235 A. 61).

Über das moderne Problem der Beziehungen zwischen Glauben und Vernunft hat Gr. natürlich nicht ex professo gehandelt. Man muß sich damit begnügen, seine Einstellung aus seiner Praxis zu erheben. Dabei liefert seine Lehre über die Gotteserkenntnis den Beweis dafür, daß er die Eigenart der natürlichen

Forschungsmittel nicht verkennt. Im letzten Grunde aber trennt er die Gebiete des Glaubens und der Vernunft nicht, so daß es schwer ist, sie voneinander zu lösen. Pl. beginnt seine Darstellung mit einem ersten Paragraphen, der den Sinn Gregors für Gott, für das göttliche Geheimnis, für die göttliche Autorität entfaltet. Die doppelte Ehrfurcht vor dem Gegenstand, von dem der Theologe spricht, und vor dem Subjekt, das zu ihm spricht, kennzeichnet nach ihm die theologische Geisteshaltung, die sich in dem Lieblingsausdruck Gregors ausprägt: εὐσέβεια. Der zweite Paragraph beobachtet die Vernunft in ihrer Funktion bei der Verteidigung, der begrifflichen Fassung und der Ausdeutung der geoffenbarten Lehre. Einleitend werden die Äußerungen Gregors über die natürliche Gotteserkenntnis zusammengestellt (das ὅτι ἐστιν und das τί ἐστιν). Dann wird die Frage gestellt, ob Gregor schon mehr ist als nur Zeuge der Überlieferung, nämlich ein Deuter der Überlieferung. Er ist beides. Wir sehen zuerst, auf welchen Wegen, ausgehend von der Schrift, die Theologie die geoffenbarte Gegegebenheit (donné révélé) mit dem Dogma abschließt, und dann, wie sie die Definitionen verwendet, um die Geheimnisse des Glaubens in etwa aufzuhellen. Möglich, daß Gr. der Begründer der psychologischen Theorie in der Trinitätslehre ist (Orat. 23, 10 f. und 12, 1). Jedenfalls ist seine Zurückhaltung auch hier wieder bemerkenswert für seine theologische Geisteshaltung. Auch seine Äußerung über den Sohn als Wort enthält schon die augustinische Formel: eo Filius quo Verbum (S. 302). Gregor ist zwar nicht Konklusionstheologe in dem Sinne, daß er die Theologie auf das Ziehen von Konklusionen beschränken möchte, aber er kennt, wie übrigens schon Irenäus und alle großen Ketzerbekämpfer, die Konklusionsmethode und benutzt sie eifrig. Kennzeichnend ist z. B. die Art und Weise, wie er Apollinaris gegenüber die Fülle der Menschwerdung beweist (Orat. 22, 13 u. ö.). Gr. ist aber in richtiger Erkenntnis des Geheimnischarakters der christlichen Theologie keinem bestimmten philosophischen System verhaftet. Seine Ehrfurcht vor der Transzendenz und dem komplexen Charakter des Christentums ist dafür zu ausgeprägt, und seine Kenntnis der antiken Philosophen erlaubt es ihm nicht, das Vertrauen und die Vorliebe des Mittelalters für d e n Philosophen zu teilen (S. 304). Ein theologisches System kennt er nicht. Eher kann man von einem bestimmten „Geist" sprechen als von einem System (305). Eine Verwendung der Analogie äußert sich bei ihm vor allem darin, daß er seine theologischen Begriffe sorgfältig auswählt und deutet. So gelingt es ihm, dem Rationalismus und dem Nominalismus des Eunomius auszuweichen. Eine Theorie der Analogie sucht man bei ihm allerdings vergebens. Der letzte Paragraph behandelt die Beziehung zwischen Theologie und Contemplatio. Gr. ist für dieses Thema an sich nicht sehr ergiebig. Pl. sucht ihn an Hand von Texten des Pseudodionysius etwas zu verdeutlichen. Er sieht in der contemplatio zwar auch eine innere Schau, aber vor allem ein inneres Leben. Die Liebe geht der Schau voraus, begleitet sie und folgt ihr, und sie gipfelt im Gotteslob (326). Mehr mit Stellen aus Gregor belegt werden die Ausführungen über das theologische Schweigen, als letztes Wort der Theologie des Nazianzeners und als seine bedeutsamste Lehre.

Das letzte Kapitel behandelt die A u s s t r a h l u n g e n d e r L e h r e d e s N a z. Behandelt werden die Konzilien, die griechischen Theologen (bes. Joh. v. Damaskus 365 f.), der Weg Gregors in die lat. Patristik, besonders als auctoritas (Augustinus 372 ff., mit einem später hinzugefügten Hinweis auf B. Altaner, Augustinus, Gregor von Naz. und Gr. v. Nys.: RBén 66 [1951] 54—62), und in die Scholastik (vgl. A. Siegmund, Die Überlieferung der griech. christl. Lit. i. d. lat. Kirche b. z. 12. Jhdt., München-Pasing 1949) bis hin zu Newman.

Am Schlusse stehen vierzehn E x k u r s e, die zu einzelnen Problemen Stellung nehmen und strittige Punkte genauer formulieren. Sie seien hier angeführt: 1. Eunomiana (395—398). 2. Zeit und Ewigkeit bei den Vätern (399—403). 3. Die griech. trinit. Formeln in augustinischer Sicht (405 f.). 4. Das Schiff ohne Führer (Orat. 32, 5) wird von Pl. auf Rom bezogen, was doch wohl zu optimistisch ist (407—412). 5. Der reinigende Glaube bei Augustinus (413—424). 6. Das geheimnisvollste Wesen: ζῶον θεούμενον. Das moderne Thema der „Incarnation" im französischen Sinn (425—428). 7. Kirche und Reich in der Korrespondenz Gregors (429—432). 8. Einige Briefe Gregors an junge Theologen (433—435). 9. Handelt die zweite theol. Rede De Deo Uno oder De Deo Patre? Der eine Schöpfergott, der der Vater ist als Prinzip der trinit. Ordnung und Träger der Schöpfung per participationem (437—440). 10. Trinitas aequalis. Gleichheit der göttlichen Personen und zugleich Dreifaltigkeit auf Grund der Beziehungen und damit Beseitigung aller subordinatianischen Tendenzen (441—444). 11. Der Mensch als Bild Gottes (445—448). 12. Prosopon und Hypostasis (449—452). 13. Ein Kommentar Gregors über das Evangelium nach Matthäus? Vielleicht ist es möglich, den Kommentar Greg. zu Mt mit Hilfe der Katenen wenigstens teilweise zu rekonstruieren. 14. Pelagus entis indeterminatum et ipsum esse subsistens. Eine mehr logische Zusammenfassung der Deutung des Sum qui sum (Ex 3, 14).

Das Buch ist aktuell. Nicht nur durch die Themastellung, durch gelegentliche Bemerkungen, die sich durch das ganze Werk hindurchziehen, durch Zitate moderner Autoren, die sich meist ungezwungen zu Wort melden. Aber mit diesen Dingen stellt sich auch wie von selbst eine ausgesprochen moderne Problematik ein, so daß man sich manchmal fragt, ob die Antworten, die Greg. auf diese modernen Probleme gibt, nicht etwas gezwungen sind. Ich hatte den Eindruck öfter, besonders auch bei den Darlegungen Plagnieux' über die ζητήματα, möchte mich aber darauf beschränken, zu der Deutung, die Pl. der Theorie der Dogmenentwicklung bei Gregor gibt, kurz Stellung zu nehmen. Der Einwand der Pneumatomachen geht auf die Behauptung hinaus, daß der Heilige Geist in der Schrift nicht Gott genannt werde. Gregor bestreitet das. Er gibt zwar zu, daß das Wort Gott nicht auf den Geist angewandt wird, sucht aber dann zu beweisen, daß die Sache selbst sich im NT findet und sogar, wenn auch nicht in dieser Fülle, im AT. Das ist der Gedankengang Gregors. Dazwischen schieben sich die Kapitel 25—27 (5. theol. Rede), die nur eine Hypothese vorbringen, ausgehend von der Unterstellung (datum, non concessum), daß die Schrift nichts von der Gottheit des Geistes sagen würde. Das Ungenügen der Schrift in diesem Punkt gelte dann als eine Äußerung der göttlichen Weisheit, die der Schwäche des Menschen nicht zu nahe treten will, sondern ihn nur allmählich tiefer führt. Die Hypothese wird also von Gregor nicht im Ernst auf das Problem der Gottheit des Heiligen Geistes angewandt. Auch sonst bringt er keine Belege aus anderen Lehren, um die Stichfestigkeit seiner Hypothese zu erproben. Gregor schreibt: „Ich will noch (einen Gedanken) hinzufügen, der vielleicht auch schon einem anderen gekommen ist, der aber bei mir Frucht des eigenen Nachdenkens ist. Der Heiland hatte noch Lehren, welche seine Jünger, obschon sie schon sehr unterrichtet waren, nach seinen eigenen Worten nicht tragen konnten — vielleicht aus den Gründen, die ich schon genannt habe — und die er ihnen deshalb verbarg. Der Geist sollte uns das alles lehren, wenn er sich unter uns niedergelassen hätte. Eine (für später vorbehaltene) Lehre war auch, so meine ich, die Gottheit des Heiligen Geistes selbst, die später dargelegt werden sollte, wenn sie für das Verständnis reifer und zugänglicher geworden seien, nämlich nach der Apokatastasis des Heilandes, dem ob eines solchen Wunders der Glaube nicht versagt werden konnte. Was konnte jener Größeres versprechen und der Geist Größeres lehren?" (Orat. theol. 5, 27 = 180, 4—16 Mason). Pl. schreibt: „Grégoire n'exclut pas l'éventualité de révélations faites aux apôtres même après l'Ascension" (S. 58). Gregor bringt die Theorie für s e i n e Zeit, er beschränkt sie nicht auf die Apostel, und er sieht den Abschluß der Offenbarung auch nicht mit dem Einzelmoment der Himmelfahrt des Herrn gegeben, er spricht allgemeiner von der Apokatastasis. Der Geist ist es, der alles lehren wird, wenn er zu uns gekommen sein wird. Seine Offenbarung ist deswegen keine Umwälzung, keine neue Offenbarung, kein dritter Bund, weil er in seiner offenbarenden Tätigkeit die Aufgabe des Herrn fortsetzt. Auf die Frage Pl.': „Comment réserver la révélation de l'Esprit au temps qui suivent l'Ascension et néanmoins prétendre la trouver déjà dans l'Ancien Testament?" (S. 58 A. 55) kann man antworten: Weil Gr. seine Theorie für den Nachweis der Gottheit des Heiligen Geistes nicht braucht.

Er hat eben nur einen Gedanken ausgesprochen, dessen Tragweite uns heute erst erschreckend zu Bewußtsein kommt. Man wird wohl bei keinem Vater eine Theorie der Dogmenentwicklung finden, die unseren modernen Schwierigkeiten gerecht wird.

Geistingen (Sieg). Joseph Barbel CSSR.

Perler, Othmar, **Weisheit und Liebe. Nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus**, Verlag Otto Walter AG, Olten und Freiburg im Br., 1952, 154 S.

Aus der großen Zahl von Schriften, die Gebildete und religiös Interessierte in das Leben, die Lehre und vor allem die religiöse Seele des größten abendländischen Kirchenvaters einführen wollen, verdient das vorliegende Büchlein des bekannten Freiburger (Schw.) Patristikers besondere Beachtung. Von einem intimen Kenner des Schrifttums und feinsinnigen Beobachter des Seelenlebens des großen Heiligen wird dem Leser ein ansprechendes, wissenschaftlich zuverlässiges, fast durchweg aus Augustinustexten gewobenes Mosaik vorgelegt, das eine gute Vorstellung von den theologischen Grundanschauungen und einen Einblick in die heilige Seele des Bischofs von Hippo vermittelt. Wir werden eingeweiht in die geistige Entwicklung und seinen Kampf um den Glauben, sein sittlich-asketisches Ideal, seine Gottessehnsucht und Gottesliebe, sein Vertrauen auf die sieghafte Gnade Gottes. Nur zu oft kreist seine Meditation um die einander durchdringenden Mysterien der Taufe, Eucharistie und Kirche. Abgeschlossen wird die Blütenlese mit markanten Texten, die seine tiefen Gedanken über die heiligste Dreifaltigkeit und über die Civitas Dei herausheben. Das christliche Staats- und Gesellschaftsideal wird in völliger Reinheit erst im ewigen Frieden des Jenseits seine Verwirklichung finden.

Augustinus steht hier nicht als der nüchterne theologische Denker vor unserem geistigen Auge sondern als der in Sehnsucht und Liebe zu Gott strebende Heilige, als der klassische Repräsentant einer theologia cordis.

Würzburg. Berthold Altaner.

Aulinger, Gislar, **Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia.** Eine moraltheologische Studie. Eos-Verlag der Erzabtei St. Ottilien. 1950. XXIV u. 249 S. (1. Band. Kirchengeschichtliche Quellen und Studien. Begründet und geleitet von Heinrich Suso Brechter, Benediktiner der Erzabtei St. Ottilien.)

Die Literatur über die Regel des heiligen Benedikt ist unübersehbar. Das ist bei ihrer Bedeutung für die Geschichte des Abendlandes auch ganz begreiflich. Noch 1947 hat sie durch das in aller Welt gefeierte Benediktusjubiläum erneut die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf sich gelenkt und eine Fülle literarischer Veröffentlichungen gezeitigt. Fast könnte man meinen, daß über sie kaum noch etwas Neues zu sagen ist. Aber durch das Buch von Aulinger wird man eines anderen belehrt. Sie stellt der Forschung auch heute noch manche Einzelaufgaben, und an ihrer Weisheit wird jede Generation sich orientieren können.

Während fast alle Kommentatoren der Regel im großen und ganzen ausschließlich das Religiös-Aszetische und Pneumatische hervorheben, untersucht Verf., Benediktiner der Abtei Schweiklberg, das Humanum in der Regel des Mönchsvaters. Dieser natürlich-menschliche Gesichtspunkt ist bei der literarischen Bearbeitung der Regel wohl gelegentlich gestreift, aber hier zum ersten Male methodisch und systematisch durchgeführt. Verf. weist überzeugend nach, daß die Regel im Ringen unserer Zeit um das rechte Menschenbild ganz wertvolle Beiträge leisten kann. Man muß Verf. bescheinigen, daß seine in allen Einzelheiten durchgearbeitete Untersuchung, die der theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation vorgelegen hat, ihr Ziel wohl erreicht hat. Moraltheologisch gesehen, ist es von hohem Interesse zu erfahren, wie Benedikt, dieser Meister christlicher Lebensführung und „Vater des Abendlandes", zu den natürlich-menschlichen Werten steht und sie in organischen Zusammenhang mit der christlichen Wertordnung zu bringen weiß. Durch diese Zusammenschau des Natürlichen soll das Übernatürliche ja nicht geleugnet oder herabgemindert oder beide in einen Gegensatz zueinander gebracht werden, es soll vielmehr das Natürliche gerade als die notwendige Grundlage der Gnade erwiesen werden.

In der Einleitung (1—21) orientiert Verf. kernig-kurz über die Fragen, die die Regel i. a. aufgeworfen hat: Benedikt als historische Persönlichkeit; Entstehungszeit, Aufbau, Inhalt der Regel; Sprache und Stil; Quellen; die textliche Überlieferung der Regel.

Der Hauptteil des Werkes umfaßt drei Abschnitte, die sich auf die Einstellung Benedikts zur Welt, zum Menschen als Einzelpersönlichkeit und zur Gemeinschaft beziehen. Verf. stellt die Erkenntnisse, Wertungen und Entscheidungen des Mönchsvaters nicht bloß schlechthin dar, sondern — und das macht seine Untersuchung besonders wertvoll — immer im Zusammenhang und auf dem Hintergrund sowohl der monastischen Vorzeit als auch der christlichen Umwelt und der antik-heidnischen Kultur- und Geisteswelt. Er zeigt somit, wie weit Benedikt dem Erbe der Vergangenheit verhaftet und wie weit er über das Bisherige hinausgeschritten ist, aber auch welche Denkkategorien der Antike er in ihrer überzeitlichen Gültigkeit dem Abendland vermittelt hat. So ist diese moraltheologische zugleich eine interessante geistesgeschichtliche Studie.

Die „Weltsicht Benedikts" (23—53) ist vor allem und zunächst eschatologisch (24—32) bestimmt. Die Regel ist konsequent auf die Endzeit ausgerichtet. Die Welt hat im ganzen wie im einzelnen einen vorläufigen Charakter. Alle Geschehnisse, auch die letzten Dinge, Tod, Gericht, Himmel und Hölle, haben ihren tiefsten Sinn in der Parusie des Herrn, im Sichtbarwerden seiner Herrlichkeit. Die ganze Schöpfung ist unterwegs zur Daseinsform des „neuen Himmels und der neuen Erde", zum endgültigen Durchbruch der Erlösungskräfte. Benedikt übersieht nicht den dualistischen Ausgang des Weltgeschehens. Aus großem Ernst kommt seine Weisung: ut in omnibus glorificetur Deus. Für die Weltsicht Benedikts ist das Verhältnis von „Natur und Übernatur" (33—39) von besonderem Gewicht. Mit unbestechlicher Nüchternheit und unbeirrbarer Sicherheit hat er immer die ganze Wirklichkeit im Auge. Er steht mit beiden Füßen auf der Erde und weiß die Natur mit ihren Ansprüchen, Vorzügen und Kräften zu werten; doch gibt er dem Übernatürlichen stets den Vorzug, ohne wiederum die Natur als Voraussetzung der Übernatur zu verkennen. Mit der Wertung der Natur hängt eng zusammen die „römische Sachlichkeit" (40—49). Sie ist in der Regel unverkennbar. Man hat Benedikt als „letzten Römer" bezeichnet, ein ehrendes Prädikat, das bedeutet, daß in ihm wesentliche Züge der versinkenden römischen Kultur verkörpert sind. Seine Regel trägt juristisches Gepräge (Verf. geht der Frage nach, inwiefern die Regel als Gesetzbuch zu bezeichnen ist), zeigt den römischen Sinn für das Praktisch-Organisatorisch-Konstruktive, eine auffallende Nüchternheit auch in religiösen Dingen, römische Zucht der Gedanken und des Ausdrucks, vor allem eine große Gelassenheit dem Zeitgeschehen gegenüber. Im 4. Kapitel (50—53) handelt Verf. über die „Hierarchie der Werte" in der Regel. Entgegen allem Wertrelativismus und Wertskeptizismus steht Benedikt zur Wertobjektivität. Er bemißt den Wert aller Dinge in ihrer Beziehung zu Gott, dem Urwert, der Quelle und dem Maß aller Werte. Daher die Sätze der Regel: „der Liebe Gottes darf nichts vorgezogen werden", und: „dem opus Dei darf nichts vorgezogen werden." Diese starke Betonung der Höchstwerte macht ein fast unfehlbares Empfinden für die Rangfolge der untergeordneten Werte möglich. Benedikt zeigt sich als Meister in der Unterscheidung der Werte von Personen, Dingen und Handlungen je nach ihrer Nähe zu Gott. Darin liegt zum großen Teil die Weisheit der Regel.

Am umfangreichsten ist der zweite Abschnitt „Die Menschensicht Benedikts" (55—156). Das 1. Kap. behandelt die „Wertung der Persönlichkeit", das 2. die „Werte der Persönlichkeit". Die Gedankenfülle dieses Abschnittes läßt sich nur andeuten. Die wissenschaftliche Gründlichkeit, die sich bisher schon stets zeigte, verbindet sich hier glücklich mit einer zeitnahen Schau auf das Leben, so daß einem zum Bewußtsein kommt, wie aktuell die

Regel heute noch ist. Wie sie die „Individualität (55—70), den „Leib" (70—81), „Seele und Geist" (81—86) wertet, was sie als „Ziel der Persönlichkeit" (86—90) herausstellt und über „Eigenständigkeit und Verantwortung" (90—95) enthält, ist zeitlos gültig.

Gegen die drohende Vermassung setzt Benedikt seine Sorge um das Heil, das geistige Wachstum, die innere Entfaltung des einzelnen. Seine Mönchsfamilie ist nicht eine uniformierte Masse, sondern eine aus freien Persönlichkeiten gebildete organische Einheit (S. 60). Er denkt nicht daran, Recht und Freiheit des einzelnen ohne zwingenden Grund dem Ganzen zu opfern (61). Verf. hebt die Bedeutung des Stabilitätsgelübdes für die Entwicklung des Individuums hervor. Die Forderung des „unverzüglichen Gehorsams" läuft zwar einer „autonomen" Individualität zuwider; sie kann nur aus der religiösen Sphäre begriffen werden und hat die letzte Befreiung und Vollendung des Mönches zum Ziel. Mit der Sicherheit des Genies hat Benedikt in der zu allen Zeiten erlebten Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft die goldene Mitte gefunden. Es muß als seine unsterbliche Tat gelten, inmitten breitester Vermassung das Individuum entdeckt zu haben (70). — Den stärksten Gegensatz zur monastischen Vorzeit stellt wohl die Wertung des Leibes dar. Wenn Benedikt auch seine Bewunderung der aszetischen Frömmigkeit, wie sie z. B. in den Apophthegmen zum Ausdruck kommt, nicht versagt, so hält er sich doch von allen rigorosen Forderungen frei. Er bleibt gleich weit entfernt von Leibverachtung und Leibvergötzung. Alle der leiblichen Sphäre entgegengebrachten Vorbehalte überschreiten nirgends ein auch moderner Pädagogik gebotenes Maß (S. 75). — Benedikts Hochschätzung der körperlichen Werte zeigt sich in den Bestimmungen über Schlaf und Erholung, Speise und Trank, saubere und passende Kleidung, Hygiene in Unterkunft und Lebensweise, Pflege der Kranken, Kinder und Greise. Der Leib ist ihm Ausdruck und Werkzeug der Seele, ja Wesensbestandteil der Menschennatur, Gleichnis höherer Zusammenhänge, berufen zur Verherrlichung Gottes, bestimmt zur Glorie. Die Forderung, „den Körper züchtigen", „den Leib bereiten", hat den pädagogischen Sinn, ihn zu willigem Dienst zu zwingen. Die ehrfürchtige Haltung vor dem Leib und allen seinen Bedürfnissen, Anlagen und Kräften gilt besonders der geschlechtlichen Sphäre (77). In der positiven Bewertung des Leibes liegt letzlich die Bejahung aller Kultur beschlossen. — In seiner Auffassung über „Seele und Geist" ist Benedikt an den Anschauungen der Vorzeit orientiert. Verf. gibt einen Überblick über die geistesgeschichtliche Konzeption dieser Begriffe. Für Benedikt ist Augustinus hier richtungweisend (83). Die Grundbegriffe entnimmt Benedikt der Bibel. Seele und Geist stellen mit allen ihren Erkenntnis-Willens-Gemütskräften beim Ordensvater seinsmäßig eine harmonische Einheit dar (86). — Als „Ziel der Persönlichkeit" galt in der Vorzeit nur die religiös-sittliche Vollendung. Erst Pachomius und Basilius werten die körperliche Arbeit und ihre Leistung als solche. Benedikt folgt ihnen, stellt aber mit katholischem Blick den rechten Zusammenhang her. Für ihn findet die Persönlichkeit ihre letzte Bildung und Vollendung erst nach dem irdischen Tod im ewigen Leben. Auf dem Wege nach diesem Ziel müssen notwendig Teilziele erstrebt werden. Jeder Tag mit seinen religiösen Übungen, sittlichen Kämpfen und irdischen Arbeiten stellt solche Teilziele. Alle irdische Tätigkeit hat der Reifung und Bereicherung der Persönlichkeit zu dienen, stets im Hinblick auf die Erreichung des letzten Zieles. Daher sind selbst große äußere Leistungen wertlos, wenn das eine große Ziel außer acht bleibt (88). Damit wird die reine Diesseitskultur abgelehnt. Die übernatürliche Blickrichtung ist die verborgene Macht jeder echten Kultur. Die Regel ist bemüht, die leib-seelischen Kräfte und Anlagen zu einer letztmöglichen Entfaltung zu bringen. Diesem Bestreben entspringen auch die Betonung der äußeren Form und die Anstandsregeln für das tägliche Leben. — Wie stehen nun „Eigenständigkeit und Verantwortung" im Coenobitentum Benedikts? (90—95). Er hat nicht die ungesunden Übertreibungen eines starren Gehorsams. Der Selbständigkeit, Mündigkeit, Verantwortung des einzelnen mißt er hohe Bedeutung bei, was vielleicht auf den ersten Blick nicht sichtbar wird. Freilich besteht eine Spannung zwischen freier Entscheidung und Gehorsam, zwischen Autorität des Abtes und Freiheit des Mönches (92). Aber aus allen Kapiteln der Regel weht der Geist der Ehrfurcht vor dem freien Willen des einzelnen (93). Abt und Mönch stehen stets als einzelne vor dem ewigen Richter. Der mönchische Gehorsam ist ganz anders strukturiert als der militärische, er verfolgt nicht so sehr einen sozialen als vielmehr einen religiös-ethischen Zweck, ist nicht Selbstzweck, sondern eingeordnet in die lebendige Ich-Du-Beziehung eingenständiger Persönlichkeiten zum dreipersönlichen Gott (95).

In dem Kapitel über die „Werte der Persönlichkeit" (96—156) untersucht Verf. die „Geistespflege" (96—126) und die „Körperpflege" (126—156). Hier seien nur die Themen genannt: Intellektuelle (96—114), Ästhetische (114—120) und Emotionale (120—126), Geistespflege und unter Körperkultur „Nahrung" (126—136), „Kleidung" (136—144), „Wohnung" (144—149), „Hygiene" (149—156).

Der dritte Abschnitt befaßt sich mit der „Gemeinschaftssicht Benedikts"(157—237). Verf. behandelt im ersten Kapitel das „Familienprinzip" (157—199), im zweiten die „ethischen Grundhaltungen" (200—212), im dritten das „Erziehungssystem" (213—228), im vierten die „sozialen Beziehungen der Gemeinschaft nach außen" (229—237). Auch in diesem Abschnitt spürt man auf Schritt und Tritt, wie „modern" die Regel ist. Die Grundsätze, die in ihr dargelegt sind, könnten und sollten für jedes Gemeinwesen, auch ein rein weltliches, vorbildlich und wegweisend sein.

Am wichtigsten scheint wohl der Paragraph über die „Vaterschaft des Abtes" zu sein. Allerdings sind die Vorbehalte, die Verf. gegen Casel machen zu müssen glaubt, wohl nicht berechtigt; Ideen, die machtvoll eine Zeit beherrschen, brauchen nicht auf einem nachweisbaren literarischen Weg zur Kenntnis des einzelnen zu gelangen. Der Abt ist nicht bloß Vorsteher, sondern Vater der klösterlichen Gemeinschaft. Damit stehen auch alle Glieder in „brüderlicher Gemeinschaft" (171—178). Die Gemeinschaft ist mehr als die Summe ihrer Glieder. Kein Wort kommt in der Regel so oft vor wie „Bruder". Dieser Begriff stößt über das Gesinnungsmäßige hinaus ins Ontologische vor, ist pneumatisch, aus der gläubigen Liebe zu verstehen. Das Verhältnis der Mönche zum Abt und der Mönche untereinander muß sich in wohlabgewogenen Formen der Höflichkeit, des Taktes, der Rücksicht, des Feingefühls äußern. Neben allgemein gültigen Anweisungen enthält die Regel auch sehr detaillierte Bestimmungen, die alle aus den doppelten Quelle der christlichen Grundlage der Demut und Liebe wie der gepflegten Menschlichkeit entspringen. — Im Dienste der brüderlichen Gemeinschaft stehen auch die Anordnungen Benedikts über den „gemeinschaftlichen Besitz" (178—185). Mit genialem Griff hat er hier in der monastischen Geschichte etwas Neues geschaffen, das sich noch heute in aller Welt bewährt. Einerseits muß das Coenobium wirtschaftlich gesichert sein, andererseits wird mit aller Entschiedenheit die gänzliche Eigentumslosigkeit des einzelnen Mönches gefordert. Dadurch steht der Mönch nach römischem Recht mit dem Sklaven auf einer Stufe (181). „Allen sei alles gemeinsam", und jeder erhalte vom Abt, „wessen er bedarf", damit jeder ganz frei für Gott sei und die brüderliche Gemeinschaft auch in dieser Hinsicht sichergestellt sei. — Die wirtschaftliche Sicherung der Gemeinschaft wird nicht nur durch Besitz, sondern auch durch „Arbeit" gewährleistet (185—193). Das Leben der Mönche ist nach Benedikt von zwei gleich wichtigen — hier liegt bei ihm das Neue — Säulen getragen, von Gebet und Arbeit. Gewiß ist ihm die Arbeit auch das wichtigste Mittel der Aszese zur Bekämpfung des der Seele gefährlichen Müßiggangs, aber er anerkennt sie auch als eigenständigen Bereich mit seiner kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Bedeutung. Die Widerlegung Grünewalds durch Verf. ist überzeugend. Chordienst und Erfüllung der rein klösterlichen und religiösen Pflichten allein füllen nach Benedikt das Leben nicht aus. Eigene Gebetsstunden stehen neben festgesetzten Arbeitsstunden. Die Hochschätzung der Arbeit auf allen Gebieten stellt einen hohen natürlich-menschlichen Wert dar; es ist nicht möglich, auf die vielen Einzelbestimmungen der Regel über die Arbeit einzugehen. — Verf. bezeichnet als entscheidendes Merkmal der Regel die „Stabilität" (193—199). Sie ist der Schlüssel zum Geist des Mönchtums Benedikts. Stabilitas und conversatio morum sind benediktinisches Eigengut. Unter Stabilität ist nicht ein Ausharren im mönchischen Stande als solchem gemeint, auch nicht die Beobachtung der Regel Benedikts auf Lebenszeit, sondern eine örtlich gebundene Stabilität in jenem Kloster, in dem der Mönch seine Profeß abgelegt hat. Das Kloster wird Abbild der ewigen Heimat.

Im 2. Kapitel „Die ethischen Grundlagen" (200—212) übergeht Verf., dem Ziel der Studie gemäß, die rein gläubig-biblisch begründeten Tugenden und behandelt nur jene, die als Voraussetzung und Ausdruck natürlich-menschlichen Lebens gewertet werden.

An erster Stelle befaßt sich Verf. mit der natürlichen Erkenntnis der Klugheit (201—203), die an vielen Stellen der Regel zum Ausdruck kommt. Im Zusammenhang mit den intellektuellen Tugenden steht die Wahrheitsliebe (203—206). Die Wahrhaftigkeit wird in der Regel oft und nachdrücklich gefordert. Wesentliche Grundlage für ein ethisches Verhältnis zur Wirklichkeit und für jede Wertsicht

ist die Ehrfurcht (206—209). Benedikt erachtet Demut und Ehrfurcht als wesentlich mönchische Tugenden. Die Ehrfurcht vor Gott, beim Gebet, im Gotteshaus, vor den Geschöpfen Gottes, den Engeln, den Heiligen, den Reliquien, den Heiligen Büchern, den Altargeräten, dem Abt, den Brüdern, den Gästen usw. Aus dieser Ehrfurcht kommen die Bestimmungen über die Schweigsamkeit, die edlen Umgangsformen usw. In allen und in allem soll Christus geehrt werden. Als eine speziell dem Benediktinerorden eigene Haltung wird die „Discretion" gerühmt (209—212). Der Begriff ist wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Verf. weist nach, daß die Discretion bei Benedikt als durchgehende Haltung erscheint. Sie ist die Gabe der Unterscheidung, der rechten Maßhaltung, der ausgewogenen Urteilskraft, der Weitherzigkeit, der zarten, liebenden Rücksicht, der klugen, alle Umstände ins Auge fassenden Überlegung. Die ganze Regel erscheint als eine sprechende Erläuterung der Discretion. Genauer besehen ist discretio nichts anderes als die allseitige Zeichnung und Herausstellung der Fülle des Humanums.

Im dritten Kapitel entwickelt Verf. das „Erziehungssystem" der Regel (213—228). Was Verf. aus der Regel herausholt über die Erzieherpersönlichkeit, seine Autorität (214) und seine Eigenschaften (215—216), über innere (216—217) und äußere Erziehung (218), über Strafen in der Erziehung (218—225) und über die Ziele der Erziehung (225—228), stimmt i. a. überein mit den Ergebnissen der Untersuchungen, die in letzter Zeit über die Pädagogik Benedikts Autoren wie Hügli, Banz, Danzer, Kollar, Bertoglio, Dudine u. a. angestellt haben. Gewisse schiefe Ansichten Grünewalds weist Verf. mit Recht zurück. Verf. zitiert aus Regli: „Wenn Benedikt nur die beiden Kapitel über den Abt geschrieben hätte, so wäre er allein dadurch schon als Meister der Erziehung der menschlichen Gesellschaft zu bezeichnen."

Schließlich wendet sich Verf. im vierten Kapitel den „sozialen Beziehungen der Gemeinschaft nach außen" zu (229—237).

Die Regel widmet ein ausführliches Kapitel den „Gästen" (229—230), denen „omnis exhibeatur humanitas". „Alle ankommenden Gäste sollen wie Christus aufgenommen werden." Es wird kein Unterschied gemacht des Standes, Volkes oder Glaubens. „Allen erweise man die ihnen gebührende Ehre." Verf. nennt dieses Kapitel eine Großtat in der Geschichte der abendländischen Kultur.

Die „Beziehungen zu Eltern und Freunden" (232—233) werden durch den Eintritt in den Mönchsstand zwar gelockert, aber keineswegs hören sie auf oder werden verboten. Nur der Abt muß um sie wissen und sie erlauben. So zeigt die Regel auch hier Verständnis für die berechtigten natürlich-menschlichen Beziehungen und Bedürfnisse.

Über das „Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie" (233—234) gibt die Regel wenige, aber aufschlußreiche Hinweise. Wie Benedikts Kloster ein selbständiger, unabhängiger Wirtschaftsverband war, so scheint es von Anfang an auch kirchlich exempt gewesen zu sein. Der Diözesanbischof hat nie direkten Einfluß auf die innerklösterlichen Verhältnisse gehabt. Das Kloster empfindet sich aber als Kirche im kleinen, als lebendigen Zweig am großen Weinstock der weltumspannenden Kirche.

Im Schlußteil gibt Verf. eine kurze, klare Zusammenfassung seiner Untersuchungsergebnisse (238—240).

Ein Personen- und Sachregister (241—249) erleichtert die Durcharbeitung des Werkes. Die ausführlichen und sorgfältigen Quellen- und Literaturangaben wird jeder Leser dankbar begrüßen. — Das Referat ist ausführlich ausgefallen, aber es sollte doch etwas von dem Reichtum des Inhalts vermitteln. Die Aussattung des Buches ist prächtig zu nennen. Auch der Druck, der in St. Ottilien hergestellt wurde, ist gut. Dem Verfasser gebühren Dank und Anerkennung.

Warendorf/Westf. L. Schmedding.

Graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 3. Bd. Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten. — 4. Bd. Dasselbe. Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur — 5. Bd. Register. Città del Vaticano. Biblioteca Apostolica Vaticana. 1949, 1951 u. 1953. = Studi e Testi 146, 147 und 172

Schneller als man billigerweise erwarten konnte, ist Grafs Standardwerk der Geschichte der christlichen arabischen Literatur zum Abschluß gekommen. In den Bänden 3 und 4, die uns heute zur Besprechung vorliegen (vgl. Theol. Revue 1951, 106—109), werden die Schriftsteller von der Mitte des 15. Jh. bis zum Ende des 19. Jh. behandelt. Weiter in unsere Tage hinabzusteigen, hat der Verf. sich mit Recht versagt, da ihm die Unterlagen für eine Darstellung, die Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit erheben will, nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen. Ist doch nur verhältnismäßig wenig von dem umfangreichen einschlägigen Material bis in unsere abendländischen Bibliotheken gelangt.

Innerhalb des also gesteckten Zeitraumes gliedert der Verf. seinen Stoff wieder nach dem bewährten Grundsatz, der nicht das Land, die Nation, sondern das Bekenntnis zur Richtschnur nimmt. Dabei entfällt der Löwenanteil auf die Melchiten (orthodoxe 3, 79—172; unierte 3, 172—298) und die Maroniten (3, 299—512). Demgegenüber weisen die übrigen christlichen Bekenntnisse des Vorderen Orients nur recht bescheidene Leistungen auf (Jakobitische Syrer 4, 3—41; unierte Westsyrer 4, 41—82; unierte Armenier 4, 82—93; unierte Ostsyrer 4, 94—113; monophysitische Kopten 4, 114—159; unierte Kopten 4, 159—168); während die Nestorianer überhaupt kein christliches Schrifttum in arabischer Sprache hervorzubringen vermochten. — Diesem eigentlichen Corpus der Abhandlung ist wie in den beiden ersten Bänden eine sehr wertvolle Übersicht über die politische wie kirchliche Geschichte im allgemeinen vorausgeschickt (3, 9—78).

Wenn wir aus der Fülle des auf diesen rund 800 Seiten verarbeiteten ungeheuren Materials das Wichtigste kurz hervorheben dürfen, so überrascht zunächst der allgemeine Niedergang der gesamten christlichen arabischen Literatur um die Wende des 13. zum 14. Jh. Keine kirchliche Gemeinschaft ist davon ausgenommen. Es handelt sich eben um eine Erscheinung des Absinkens, welche die Gesamtheit dieser Völker erfaßte und ihre letzten Wurzeln in den allgemeinen politischen und sozialen Verhältnissen hatte und deswegen einen völligen Niederbruch aller sozialen Wohlfahrt nach sich zog. So starrt uns da ein völliges „Niemandsland" entgegen, eine breite und tiefe Kluft mit nahezu völliger literarischer Unfruchtbarkeit.

Noch überraschender ist jedoch, daß der Jungbronnen der Restauration nicht etwa im Schoß der östlichen Christenheit selbst liegt, sondern weit draußen, in einem Zentrum, dem diese christlichen Gemeinschaften bis dahin zumeist sogar ablehnend gegenüber standen: ich meine die katholische Kirche, ich meine das ewig junge Rom! Von Rom gingen hochgemute Missionare aus, die in ihrer verzehrenden Liebe dem dürren Erdreich neue Quellen des Geistes zu erschließen verstanden. Nach Rom wurden hoffnungsvolle Söhne des Landes zur Ausbildung gesandt, damit sie dereinst ihren Landsleuten Führer sein und neue Wege zeigen könnten. (Nicht weniger als 50 Maroniten konnte ich hier zählen!) Vom Kräftezentrum römisch-kirchlichen Geistes empfingen die Stoßtrupps erster Ordnung, die maronitischen und melchitischen Ordenskongregationen, ihre Impulse und Richtlinien. So begann im christlichen arabischen Schrifttum ein fröhlich Blühen allerwärts!

Daneben entfaltet sich vor uns aber noch ein anderes Ausstrahlungsfeld. Dieses hat seinen Mittelpunkt in Aleppo. Von jeher ein Hauptumschlagplatz für den Handel zwischen Europa und Asien, wird Aleppo nun der Lieblingsort der Missionare. Hier lassen sich die Franziskaner, die Kapuziner, die Jesuiten, die Karmeliten nieder. Aleppo bringt die weitaus größte Zahl christlicher arabischer Schriftsteller hervor und wird gegen Ende des 17. Jh. sogar der Mittelpunkt der Renaissance dieses Schrifttums. Demgegenüber tritt die Bedeutung der übrigen christlichen Gemeinschaften gänzlich in den Hintergrund. Chaldäer wie Kopten weisen zwar noch bescheidene Leistungen auf; aber die Kirche der Nestorianer erstarrt in völliger Unfruchtbarkeit.

All die Schriftsteller, die sich um die Pflege der christlichen arabischen Literatur verdient gemacht haben, werden vom Verf. mit einer immer wieder in Erstaunen versetzenden Gründlichkeit, seltenen Belesenheit, klaren Übersichtlichkeit behandelt. Die nicht orientalisch gebildeten Leser werden dankbar sein, daß sie nun auch Namen wie Ecchellensis, Assemani, Mobarak, Evodius usw., die

ihnen auf ihren Forscherwegen schon mal begegnen können, ebenso zuverlässig wie bequem zugänglich erklärt finden. Aber auch der Orientalist vom Fach ist nicht zuletzt dankbar dafür, daß er nun leicht hinter den vielen im Abendland entstellten arabischen Namen die echte arabische Form zu erkennen vermag. Hoffentlich gelingt es dem Verf., die nun endgültig richtig gestellte Form Simonius (statt Simon) bei Joseph Simon (!) Assemani der Wissenschaft als bleibendes Erbe zu hinterlassen!

An und für sich hätte es nahe gelegen, hiermit die Arbeit abzuschließen. Aber mitten im vierten Band holt der Verf. noch zu neuem Schwunge aus und beginnt auch noch die Schriften von Nichtarabern zu behandeln. Hier handelt es sich um eine Literatur, die nur praktischem Bedürfnis dienen wollte und daher zumeist Missionsliteratur ist. Franziskaner (S. 169—190), Kapuziner (S. 191—206), Jesuiten (S. 206—241), Karmeliten (S. 242—250) bestreiten den Löwenanteil gegenüber Lazaristen und Dominikanern. Auch die anglikanischen und amerikanischen Missionäre stellen ein beachtenswertes Kontingent (S. 272—285).

Freilich wird dem Leser gerade bei diesem Abschnitt das Problematische der Zielsetzung unseres Werkes deutlich: während die wissenschaftliche Behandlung der abendländischen Literaturen nur das sprachlich und inhaltlich Hochwertige unter strengster Ausschließung alles anderen berücksichtigt, befolgen die Orientalisten einen anderen Grundsatz. Anton Baumstark z. B. behandelt in seiner Geschichte der syrischen Literatur jedwedes Erzeugnis in syrischer Sprache. Demselben Grundsatz huldigt auch unser Verf. So kommt nun mancher Europäer in eine Literaturgeschichte! Und Theodor Lefort sah sich darob zu dem Ausruf gedrängt: Dies Glück wurde ihm nur zuteil, weil er arabisch schrieb!

Ganz anders ist dagegen der letzte Abschnitt zu beurteilen: die profane Literatur der christlichen Orientalen in arabischer Sprache (S. 286—334). Hier reden wieder die „Einheimischen"! Und es ist erstaunlich, wie viel hier zu berichten ist, obschon es sich nur um ein einziges Jahrhundert handelt. Denn bis 1800 gab es so etwas wie eine profane Literatur bei den christlichen Orientalen nicht. Erst die ansteigende allgemeine Bildung, verbunden mit der Hebung des sozialen Wohlstandes und der Modernisierung des politischen Lebens, ließen diese Früchte reifen. Wie sonst zeigen sich auch hier die Melchiten und die Maroniten als die geistig Regsamsten und Aufgeschlossensten.

Ein nicht weniger als 196 Seiten umfassender eigener Registerband erschließt jedem Suchenden auch die verborgensten Schätze dieser wahren „Bibliothek" des christlich-arabischen Schrifttums. Namen- und Sachregister sind ineinander gearbeitet; ein eigenes Verzeichnis der arabischen Buchtitel ist gesondert angefügt.

Mit berechtigter Freude darf der greise Verf. auf den Abschluß und die Krönung seines unermüdlichen Fleißes und seiner ungewöhnlich großen selbstlosen Liebe zu einem in sich wenig befriedigenden Gegenstand zurückblicken. Nicht allen Gelehrten ist es beschieden, eine solche reine Freude zu erleben. Albert Ehrhard z. B. starb mitten im Abschluß (und wie viel Mühe macht heute der Wissenschaft die Vollendung des fast Fertigen!).

Daher ziemt sich angesichts solch restlosen, erfolgreichen Einsatzes der Arbeitskraft eines ganzen Lebens keine Kritik, die sich bei Einzelheiten aufhält. Ich persönlich weiß obendrein nur zu gut, wie sehr auch der Verf. selbst so manche Unzulänglichkeit und Ungenauigkeit bei den Tausend und aber Tausend Angaben und Hinweisen bedauert. Davon wäre erst zu reden, wenn eine zweite Auflage notwendig werden sollte. So kann ich das Werk nur mit dem offenen Geständnis aus der Hand legen: sooft meine Augen auf die fünf stattlichen Bände fallen, steigt in meinem Herzen das Gefühl aufrichtiger Anerkennung und tiefster Hochschätzung vor einem solchen nimmermüden Fleiß auf!

Gerleve. Hieronymus Engberding OSB

Martin, R.-M., O. P., et Gallet R. M., O. P., **Oeuvres de Robert de Melun.** Tome III. Sententie. Vol. II. Texte inédit. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents. Fasc. 25] Louvain. 1952. gr. 8°. VI und 422 Seiten.

R. M. Martin, dessen Leben zum großen Teil der Erforschung und der Veröffentlichung des Schrifttums des Robert von Melun gehört hat, durfte leider die Vollendung der Edition der Werke Roberts nicht mehr erleben. Lediglich die exegetischen Werke und von den Sentenzen lib. 1 praefatio und pars 1 und 2 konnte er noch selber edieren. An den zur Besprechung vorliegenden Band, der lib. 1, pars 3—6 bringt, hat M. Gallet die letzte Hand anlegen müssen. In diesen Teilen wird die Trinitätslehre in der eingehendsten Weise behandelt.

Da vom Herausgeber schon im ersten Band alles Wissenswerte gesagt ist, ist dem gegenwärtigen keine Einleitung vorangeschickt. Daß die Textedition mit der denkbar größten Sorgfalt durchgeführt ist, bleibt nach den vorausgegangenen Bänden beinahe eine Selbstverständlichkeit. Der kritische Apparat geht in seiner Genauigkeit auch orthographischen Unterschieden nach. Man vgl. z. B. SS. 14, 1; 20, 23; 22, 1; 26, 16; 43, 9; 45, 5; 46, 27; 51, 7; 57, 10—17—22; 60, 11; 62, 24; 63, 5; 64, 2; 65, 5; 78, 12; 91, 15; 92, 11; 93, 14; 149, 1.

Auch beim Nachweis der zitierten Stellen wird große Sorgfalt aufgewandt. So ist für die Glossa ordinaria zu Matthäus der Cod. lat. 56 der Bibliothèque de la ville von Brügge und der Cod. H 155 der Bibliothèque de la Faculté de Médecine von Montpellier, für die Glossa ordinaria zu den Paulinen der Cod. Paris. Nat. lat. 2579 konsultiert. Für Bernhards Tractatus de erroribus Abaelardi ist Cod. British Museum Royal 8 F XV, für den Tractatus de Trinitate des Walter von Mortagne ist Cod. Laud. lat. 277 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford benützt. Texte der Theologia Scholarium Abaelards werden aus der letzten Fassung derselben, die sich im Cod. 296 der Bibliothek des Oxforder Balliolkollegs findet, beigebracht (S. 216). Störend ist hier nur, daß das für diese Handschrift gebrauchte Sigel B auch für Cod. lat. 191 der Bibliothèque de la ville von Brügge Verwendung findet.

Sehr wertvoll ist, daß die Editoren S. 57 Anm. zu Zeile 13 selber darauf hinweisen, daß sie im Band 1 die sich im Text Roberts findende Personendefinition individue nature rationalis substantia voreilig durch die Boethianische ersetzt haben.

Vermerkt sei nur, daß Seite 355 und 357 jeweils expungere gebraucht wird dort, wo das Mittelalter appunctare setzte. Man vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 107 und 132v und Cod. Paris. Mazar. lat. 178 fol. 49v.

Sosehr wir die wertvollen Publikationen, die Löwen zur Geschichte der Scholastik beisteuert, bewundern, ebensosehr wünschen wir, daß die Edition der Sentenzen Roberts von Melun zu einem baldigen Abschluß gebracht werden möchten.

Bamberg. A. M. Landgraf.

Landgraf, Artur Michael, **Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVII, Heft 1), Münster, Aschendorff, 1952, XXXIX u. 158 S., kart. DM 12,50.

Stephan Langton, ein Engländer von Geburt, war um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert einer der gefeiertsten Lehrer der Theologie an der Universität Paris. Seine wissenschaftliche Laufbahn wurde gekrönt durch die Erhebung zum Kardinal (1206) und zum Erzbischof von Canterbury (1206—1228). Während seine kirchenpolitische Tätigkeit in die Geschichte einging, geriet sein wissenschaftliches Lebenswerk in Vergessenheit. Sein umfangreiches Schrifttum blieb ungedruckt. In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die Forschung eifrig bemüht, sein

Schrifttum zu sichten und abzugrenzen. An der Aufhellung der zahlreichen literarhistorischen Probleme, die mit dem Schrifttum Stephan Langtons verknüpft sind, waren Forscher und Forscherinnen verschiedener Nationen beteiligt, F. M. Powicke, G. Lacombe, B. Smalley, A. L. Gregory, O. Lottin, M. Dulong und auf deutscher Seite der um die Erforschung der frühscholastischen Literatur- und Dogmengeschichte so hoch verdiente nunmehrige Weihbischof von Bamberg A. M. Landgraf. Es gelang ihm, mehrere bis dahin unbekannte Handschriften mit Werken Langtons aufzufinden, pseudonyme und anonyme Werke als literarisches Eigentum Langtons festzustellen und die Grenze zwischen echten und unechten Schriften schärfer zu ziehen. Zu den wichtigsten Stephan Langton betreffenden Forschungsergebnissen Landgrafs gehört die Entdeckung eines anonym überlieferten ihm zugehörigen Sentenzenkommentars im Cod. VII C 14 der Biblioteca Nazionale zu Neapel (fol. 86—99v). Diesem Sentenzenkommentar kommt, abgesehen von der wissenschaftlichen Stellung und Bedeutung seines Verfassers, schon deswegen ein besonderes Gewicht zu, weil er als der erste uns bekannte eigentliche Sentenzenkommentar anzusprechen ist. Zum Unterschied von den vorausgehenden Sentenzenerklärungen, die die Form der reinen Glosse haben und hauptsächlich Literalexegese bezwecken, knüpft Stephan Langton an die Stichworte, die er aus dem Text des Petrus Lombardus aushebt, theologische Quästionen an, in denen er die vom Lombarden aufgeworfenen Fragen weiterführt und in denen er auch am Magister sententiarum freimütig Kritik übt. Es ist sehr zu begrüßen, daß A. M. Landgraf das von ihm entdeckte Werk als erstes der wissenschaftlichen Werke Langtons in einer kritischen Ausgabe der Allgemeinheit zugänglich gemacht hat. Bisher waren nur in weit zerstreuten Abhandlungen einzelne Bruchstücke aus verschiedenen Werken und ein von G. Lacombe herausgegebener Sermo gedruckt.

Die Ausgabe stützt sich auf die einzige bekannte Handschrift, die am Schluß leider unvollständig ist. Die Erklärung bricht nämlich schon am Anfang des vierten Sentenzenbuches, dist. 2 c 6 n. 22 ab. In der Einleitung wird zuerst eine eingehende Beschreibung der Handschrift geboten, die dem Beginn des 13. Jahrhunderts angehört (S. XII—XVII). Außer dem Sentenzenkommentar Langtons enthält sie drei weitere anonyme Sentenzenglossen, darunter die schon von M. Grabmann (Geschichte der scholastischen Methode II 503) in dieser Handschrift festgestellte Pseudo-Poitiers-Glosse, und dazu ebenfalls anonym ein zweites echtes Werk Langtons, die Glosse zur Historia scholastica des Petrus Comestor. In den weiteren Ausführungen wird die Verfasserfrage ausführlich besprochen und der überzeugende Nachweis erbracht, daß Stephan Langton der Verfasser ist (S. XVIII—XXXIV). Aus der Art und Weise der Schriftzitation und der Zitation der Sentenzen des Lombarden ergibt sich, daß das Werk nicht vor dem Beginn des 13. Jahrhunderts, aber auch nicht nach dem dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts abgeschlossen wurde. Zahlreiche Hinweise des Verfassers auf eigene Werke, und zwar auf theologische Quästionen und einen Kommentar zu den Paulusbriefen, legen die begründete Vermutung nahe, daß der Verfasser Stephan Langton ist; denn dieser ist der einzige uns bekannte Autor des beginnenden 13. Jahrhunderts, der zugleich theologische Quästionen und einen Pauluskommentar hinterlassen hat. Formelle und sachliche Parallelen zwischen dem Pauluskommentar Langtons und unserem Sentenzenkommentar machen die Autorschaft Langtons zur Gewißheit. Ein weiterer Abschnitt der Einleitung handelt über die Zitate (S. XXXIV—XXXVI). Die Identifizierung der Zitate ist bei der Herausgabe scholastischer Texte in der Regel eine sehr mühevolle und zeitraubende Arbeit, weil die Scholastiker häufig ungenau zitieren. Mit dieser Schwierigkeit hatte auch der Herausgeber des vorliegenden Sentenzenkommentars zu rechnen. In den meisten Fällen ist es ihm gelungen, den Fundort der Zitate anzugeben. Nur einige Hinweise auf die glosa (Anm. 8, 75, 177) und auf Augustin (Anm. 53, 107) ließen sich nicht feststellen. Ebenso konnte für zwei Hinweise auf sententiae kein bestimmtes Sentenzenwerk als Quelle namhaft gemacht werden. Ein letzter Abschnitt der Einleitung ist dem literarischen Charakter unserer Sentenzenglosse und ihrem Verhältnis zu den zeitlich vorausgehenden Sentenzenglossen gewidmet (S. XXXVII—XXXIX). Die Textedition ist mit größter Sorgfalt ausgeführt. Der Variantenapparat gibt ein klares Bild des handschriftlichen Textes, der besonders in den aus den Sentenzen des Lombarden genommenen Stichworten durch zahlreiche Schreibfehler entstellt ist. Ein ausführlicher Index rerum et nominum gibt über die im Kommentar behandelten Fragen rasch und zuverlässig Aufschluß.

Die vorliegende Textausgabe ist ein wertvoller Beitrag zur Förderung der Kenntnis der Theologie an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, die wegen des Fehlens von Textausgaben noch zu wenig bekannt ist.

Eichstätt. Ludwig Ott.

Ross, Heinrich, S. J., **Die Modi significandi des Martinus de Dacia.** Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.), in Verbindung mit dem Verlag Arne Frost-Hansen, Kopenhagen, 1952, 167 S. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von Artur M. Landgraf, Bd. XXXVII, Heft 2), DM 11,—.

Der Titel dieses Buches darf nicht so verstanden werden, als ob das Werk des Martinus den Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung bildete; er soll vielmehr besagen, daß die Modi significandi des Martinus den Anlaß gegeben habe, Leben, Werk und Bedeutung dieses Mannes zu schildern, sowie innerhalb der Bemühung um die Sprachlogik die historische Stelle und den systematischen Ort aufzuzeigen, wohin das Werk des Martinus gehört. Die Untersuchung ist aus der Vorbereitung zu einer kritischen Ausgabe entstanden (S. 10) und stellt demgemäß die selbständig erschienenen Prolegomena dar. Das Interesse an den Modi significandi wurde, wie das Vorwort (S. 7—12) berichtet, von den Anliegen her geweckt, die sowohl für die Erforschung der Scholastik als auch für die Phänomenologie und Linguistik bedeutsam sind.

Das erste Kapitel (S. 13—33) berichtet knapp und genau über den handschriftlichen Befund, sowohl der Handschriften der Modi significandi des Martinus de Dacia als auch der Kommentare zu diesem Werk. Das zweite Kapitel (S. 34—40) klärt das Verhältnis der ersten Gruppe dieser Handschriften und bezeichnet diejenigen, auf welche sich eine kritische Ausgabe wird zu stützen haben. Das dritte Kapitel (S. 41—71) weist durch sorgfältige Verwertung der wenigen Angaben im Text, durch Angaben von Zeitgenossen und späteren Historikern nach, daß Martinus de Dacia der Verfasser und mit dem gleichnamigen Kanzler des Königs Erich VI. Menved identisch ist. Das vierte Kapitel (S. 72—120) gibt einen Überblick über die Entwicklung der Grammatik und Sprachlogik von der Antike herauf bis zur Ausbildung der „Modi significandi im prägnanten Sinne des Wortes" (S. 99). Das fünfte Kapitel (S. 121—159) datiert das Werk des Martinus de Dacia auf etwa 1250 und gibt einen Überblick über Aufbau und Inhalt; Schemata (S. 153—159) zeigen übersichtlich die Gliederung der Hauptbegriffe.

R. bietet mit dieser Arbeit einen bemerkenswerten Einblick in die Wissenschaftsgeschichte, beispielhaft verdeutlicht an der Ablösung und Einengung der „Grammatik" und deren Umwandlung von einer beschreibenden zu einer systematischen Wissenschaft (bes. S. 87). Darüber hinaus wird an den Lebensschicksalen des Martinus nicht nur ein Gelehrtenleben des 13. Jahrh. deutlich, sondern wird auch die Verquickung von jeweiligem Traditionsgut mit Gegenwartssorgen und Zukunftsaufgaben, von Glauben und Wissen, von Frömmigkeit und Politik, von Geist und Geld, von Gunst und Freiheit sichtbar.

Im einzelnen sei auf folgendes hingewiesen: S. 102, 2. Abschn. 4. Z. v. o. müßte zu „Übersetzungen" ergänzt werden: „der Schrift Perihermeneias". Zu S. 126, Z. 12 v. o. müßte ergänzt werden: die Schrift Perihermeneias. Die folgenden Sätze sind mindestens

mißverständlich: „Zur Logica vetus gehören die Isagoge des Porphyrius, die Kategorien, die Perihermeneias, De divisione und De differentiis topicis. Alle diese Werke liegen entweder in der Übersetzung oder doch Kommentierung von Boethius vor"; genauer wäre: „Von diesen Werken hat Boethius die Isagoge des Porphyrius einmal in der Übersetzung des Victorinus, sodann ein zweites Mal in einer eigenen Übersetzung kommentiert (vgl S. 102); übersetzt und kommentiert hat er ferner von Aristoteles die Kategorien und die Schrift Perihermeneias, letztere sogar zweimal; selbst verfaßt hat er die Schriften De divisione und De differentiis topicis". Ebenso ist ungenau, auf derselben Seite: „Wir können also mit Sicherheit feststellen, daß die Logica vetus die aristotelischen Werke des Boethius, die teils von ihm übersetzt, teils kommentiert waren ..."; es müßte heißen „daß die logica vetus die Übersetzungen und Kommentare des Boethius zu den oben genannten Schriften des Aristoteles umfaßte". Anmerkung 4 müßte angeben: PL 64 c. 4—876. Zu S. 130: Die sententia super librum phisicorum fratris Alberti ist, wie mich Herr Prälat Geyer ermächtigt mitzuteilen, nicht echt. Zu S. 132: gehört die via moderna nicht in das 14. Jh.? Zu S. 146, Z. 5 v. u.: das Zitat lautet: „omne namque esse ex forma est" und stammt von Boethius, De trin. c. 2.

Bonn. Ant. Antweiler.

Hessen, Johannes, **Religionsphilosophie.** Erster Band: **Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie.** Zweiter Band: **System der Religionsphilosophie.** Essen-Freiburg i. Br., Verlag Dr. H. v. Chamier, 1948, gr. 8°, 362 S. und 398 S.

Das Werk entstand während der zwangsweisen Amtsentsetzung des Verf.s durch die Nazis. Im ersten Bande gibt der Verf. einen geschichtlichen Überblick über den Stand der Religionsphilosophie in jüngster Zeit. Er tut es unter methodischen Gesichtspunkten. So bieten sich ihm folgende Gruppierungen dar: Spekulative Religionsphilosophie (R. Eucken, Fr. Brunstäd, J. Volkelt); Kritische Religionsphilosophie (Marburger Schule: H. Cohen, Fl. Natorp, A. Görland; Badische Schule: W. Windelband, H. Rickert, G. Mehlis, Br. Bauch, Jonas Cohn; dem Neukantianismus nahestehend: E. Troeltsch, Pl. Tillich); Historisch-psychologische Religionsphilosophie (K. Dunkmann, G. Wobbermin, H. Scholz); Phänomenologische Religionsphilosophie (M. Scheler, R. Otto und weiterführende Versuche).

Anhand der einschlägigen Literatur wird jeweils die Religionsphilosophie eines jeden Denkers dargestellt und für sich oder im Zusammenhang mit einer Gruppe kritisch gewürdigt. Die kritische Würdigung erfolgt stets immanent vom Wesen des religiösen Phänomens her, das dadurch eine vielseitige Beleuchtung erfährt. So erschließt die Untersuchung einen Blick in den Reichtum und den Ernst religionsphilosophischer Bemühungen innerhalb der deutschen Philosophie. Nicht berücksichtigt sind dabei die kirchlich orientierten Philosophen, sondern nur Vertreter des freien Denkens. Bezüglich letzterer bleibt natürlich die Frage offen, wo man die Grenze ziehen soll. Ref. würde sehr gern unter den einläßlich behandelten Autoren auch Namen gesehen haben wie K. Jaspers, G. Simmel, L. Ziegler, E. Spranger, C. Clemen, ferner über die genannten hinaus weitere Vertreter des Psychologismus bzw. Biologismus wegen ihrer weitreichenden Wirkung. Hinsichtlich ihres direkten bzw. indirekten Einflusses auf die religionsphilosophische Denkweise wäre auch zu erinnern etwa an W. Dilthey und M. Weber.

Der zweite Band ist der eigenen religionsphilosophischen Systematik gewidmet. Ein erster Teil gilt dem Erweis der Selbständigkeit der Religion, indem sie gegen die Philosophie, Sittlichkeit, Kunst und Kultur abgegrenzt wird. Im zweiten Teil wird das Wesen der Religion diskutiert unter dem Gesichtspunkt des religiösen Wertverhaltens und des religiösen Wertobjektes, wobei Teile aus früheren Schriften des Verfassers mithinein verarbeitet wurden. Von besonderer Wichtigkeit ist der dritte Teil mit seiner Frage nach der Wahrheit der Religion. Nach Ablehnung jener Richtungen, die Sinn und Wahrheit der Religion leugnen (Positivismus, Illusionismus, Fiktionismus, Psychologismus) unternimmt es der Verf., eine eigene Begründung der Religion vorzulegen. Da Religion auf Erfahrung und nicht auf sinnlich-rationaler Kenntnis beruht, trägt sie ihren Wirklichkeitserweis in sich selbst. Wie das Leben und die Werte ihre Gewißheit und Realität in sich selber bezeugen, so tut das in besonderer Weise auch die Religion, wobei sich der Verf. namentlich auf Augustinus beruft. Da das Dasein wie das Wertsein keinem rationalen Beweisverfahren unterliegt, kann auch die Religion nach dem Verf. rational nicht bewiesen werden. Von philosophischen Beweisversuchen führt der Verf. an: den psychologischen, anthropologischen, erkenntnistheoretischen, wertheoretischen, metaphysischen und pragmatischen. Es handelt sich nach dem Verf. dabei um „außerreligiöse" Beweise, die zwar die Wahrheit der Religion nicht streng beweisen, wohl aber „gute Gründe für sie geltend machen" (318). Sie lassen die Anerkennung der Religion als vernünftig erscheinen und rechtfertigen sie vor dem Forum des kritischen Denkens. Den Abschluß des Werkes bildet eine Skizze der Wesensformen der Religion (Natur-, Gesetzes- und Erlösungsreligion, ethische und mystische Religionstypen).

Es ist ein Verdienst des Verfassers, im Geiste Augustins der Eigenart der Religion und ihrem Erfahrungscharakter ein besonderes Augenmerk zu schenken. Da die Religion den ganzen Menschen ergreift und seine gesamte Wirklichkeit durchdringt, ließen sich zu den philosophischen Beweisgängen noch einige Ergänzungen hinzufügen, für die sich in der jüngsten religionsphilosophischen Literatur wertvolle Beispiele finden. Natürlich kann man die Wahrheit der Religion nicht strikte beweisen im Sinne moderner Beweisbedingungen, und das ist im Interesse der Religion gut so. Aber es kommt den sogen. Argumenten über das eigentlich direkte „Beweismotiv" noch eine weitere Bedeutung zu, nämlich die Durchhellung des gesamten Daseins unter dem Blickpunkte Gottes. Wird die Welt derart durchsichtiger und verständlicher, so gewinnen die „Beweisgänge" indirekt an Eindrucks- und Überzeugungskraft; und, was vielleicht noch wichtiger ist, die Durchleuchtung der Welt von Gott her kann zu einem fruchtbaren Motiv der Frömmigkeit werden.

Münster i. W. J. P. Steffes

Dolch, Heimo, **Theologie und Physik** (Der Wandel in der Strukturauffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung). 1951 Herder, Freiburg, Hln, 110 S., DM 4,80.

Machs's positivistische Weltanschauungslehre enthielt eine Metaphysik mit negativen Vorzeichen. Ein kritischer Positivist wird sein System auch von diesen Elementen reinigen. Es bleibt eine Befindlichkeit, die „Wissenschaft" vom Wissenschaftler als Gesamtperson trennt; es bleibt dem Forscher nämlich ein nur noch in sich bezogenes, zur Manipulation innerhalb eines Wirklichkeitsausschnittes befähigendes und an sich sinnfreies methodologisches System: das System eines Wirklichkeitsausschnittes, dessen wahrer metaphysischer „Ort" unbestimmt bleibt, was zu erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten führt. Da nun der Naturwissenschaftler zugleich Vollmensch ist, versucht er, diesen immanenten Komplex zu dem Gesamt seiner sonstigen Welterfahrungsweise in Beziehung zu setzen. Dies geschieht zunächst in einer Art Parallelis-

mus. — D. präzisiert dieses Nebeneinander nun besonders für die Theologie und weist nach, daß zwar das „Offen-Sein" für erkenntnistheoretische Erwägungen einen Fortschritt bedeute, aber noch nicht die Lösung bringt. Keine Lösung wäre es, die theologischen Fakten der „inneren", die naturwissenschaftlichen Fakten der „äußeren" Erfahrung zuzuordnen. — Nach D. könnte das Faktum des Wunders dazu dienen, dem Naturwissenschaftler, der erst einmal das Nicht-Unmöglich-Sein einer Schicht des „Übernatürlichen" zugestanden hat, klar werden zu lassen, daß auch äußere Erfahrung des „Transzendenten" vorhanden ist, somit also Naturerkenntnis und theologische Aussagen einander zugeordnet sind.

D. Schrift zeichnet sich besonders durch Klarheit der Begriffe, Durchsichtigkeit und Folgerichtigkeit des Gedankenganges aus. Den methodologischen Eigenarten beider Seiten wird weitgehend Rechnung getragen, von ausbauenden Hypothesen Abstand genommen. Hierin zeigt sich eine wohltuende Abklärung der gegenseitigen Standpunkte. — Wesentlich ist das Herausheben der Sinnfrage. Wenn der Naturwissenschaftler nach dem Sinn fragt, kann er es nur als (philosophierende) menschliche Gesamtperson; d. h. mit der Sinnfrage überfordert man den Naturwissenschaftler als Naturwissenschaftler. Wohl aber ist man berechtigt, ihn (als Mensch!) zum „Philosophieren über" zu veranlassen. Und hierfür gibt es ja noch andere „äußere" Erfahrungen als nur physikalistische! Insofern darf (nach Auffsg. d. Rez.) der Naturwissenschaftler an der Erkennbarkeit des Wunders zweifeln, wohingegen er als (Gesamt-)Mensch keine Ausweichmöglichkeiten hat, das Wunder als Faktum anzuerkennen. Ja, als Mensch kann er sich der Gesamt-Sinnfrage überhaupt nicht verschließen, ohne Teile seines Erfahrungs- und Erkenntnisvermögens lahm zu legen. In dieser Hinsicht möchte Rez. noch stärker als D. den Menschen aus der Physik „herauslocken", damit die erkenntnistheoretische Begründung eines wirklich umfassenden Physis- und Metaphysis-Verständnisses nicht durch die zu schmale Basis einer (in sich richtigen, aber beschränkt geltenden) physikalistischen „Logik" eingeengt wird. — Der Physiker wird einsehen, daß sich tatsächlich sein „Fachpositivismus" vollkommen widerspruchslos in das größere „Gesamt" einfügt, und zwar eben gerade darum, weil — wie D. sehr richtig sagt — die transzendente Schicht nicht als „weitere" Schicht zu den vortranszendenten Schichten „hinzukommt", sondern wirklich „senkrecht auf allen anderen Schichten steht", die Welt durchstößt, sie dem Wesen nach transzendiert.

Wir haben D. zu danken, daß er den Physiker in überzeugender Weise auf einen solchen Schritt vorbereitet. Die Schrift kann außerdem als eine kritische Einführung in das Weltverständnis unserer modernen Physiker (i. w. S.), die reichlich zitiert werden, empfohlen werden.

Münster. E. Nickel.

Premm, Matthias, Dr. phil. et theol., em. Universitätsprofessor (Salzburg), **Katholische Glaubenskunde.** Ein Lehrbuch der Dogmatik. Band II. Christus, Maria, Kirche. Wien-Verlag Herder. 1952. gr. 8°. XII und 570 S.

Wenn etwas alt ist, dann folgt in keiner Weise daraus, daß es keine Werte für uns Heutigen besäße. Aber wenn etwas völlig neu ist, ohne jeden Zusammenhang mit Vorausgegangenem, dann ist Überraschung darüber zum mindesten berechtigt. Handelt es sich dabei um Theologie, dann hat man sogar Anlaß, vorsichtig zu sein. Die Theologie kann sich ja niemals aus der Tradition herauslösen, in der Lehre schon gar nicht; aber auch nicht in ihrer Methode. So sind denn bisher alle Versuche, die seit dem 16. Jahrhundert immer wieder aufgetreten sind und glaubten, die scholastische Methode aus der Theologie ausmerzen zu können, mit schier gesetzmäßiger Regelmäßigkeit gescheitert und, was anfangs jeweils den Neuerungssüchtigen eine Zeit des Aufstieges geschienen, entpuppte sich früher oder später als eine Epoche des Verfalles, die nur überwunden werden konnte, wenn man zur geschmähten Scholastik zurückkehrte. Denn nur sie gibt all das, was notwendig ist, die eindeutig festgelegten Begriffe, die scharfumrissene Darstellung der wesentlichen Fragepunkte, den klaren und nüchternen Aufbau der Beweisführung aus den Glaubensquellen, die Ausrichtung nach der Glaubensnorm und die Auseinandersetzung mit all dem, was aus dem Glauben dunkel ist, durch die Einschaltung des Vernunftelements. Wo all dies harmonisch aufeinander abgestimmt ist und nicht das eine unter Verkümmerung des andern überbetont wird, ist die Theologie gesund und wertvoll.

Daß dies alles nicht einen berechtigten Fortschritt ausschließt, tut zu deutlich die Katholische Glaubenskunde von M. Premm dar, von der uns der Verlag Herder-Wien eben den zweiten Band in vorzüglicher Ausstattung vorlegt. Man braucht daneben nur die scholastischen Lehrbücher zu halten, die noch vor 20 Jahren erschienen sind. Schon der Aufbau: Christologie, Mariologie und die dogmatische Lehre von der Kirche, wobei an die Kirche vor allem als mystischen Leib Christi gedacht ist, zeigt, daß nur der erste Teil in jenen älteren Lehrbüchern entsprechend gepflegt worden ist, während die beiden anderen zwar nicht übersehen und auch in allen wesentlichen Punkten schon vorgetragen, aber doch nicht so stark in das Blickfeld gerückt wurden. Da das vorliegende Werk stets bemüht ist, bei allen Lehren auch den praktischen Lebenswert herauszuarbeiten, und so auch schon den Katecheten und Prediger anspricht, wird es auch dem, der in der seelsorglichen Praxis steht, von dauerndem Nutzen bleiben. Dabei bleibt die Sprache stets die einfache, scholastische, die auch wir Älteren noch verstehen können. Sie hält sich fern von all den gut gemeinten Verdeutschungen, lateinischer Termini, die das Verständnis nur verdunkeln und für ein damit behaftetes Werk einen sprachlich lexikographischen Index nötig machen. Manch einer hätte es auch gewiß nicht versäumt, allerhand über den Existentialismus in seinem Verhältnis zu Christus zu orakeln, was ach so nichtssagend bleibt gegenüber der Tiefe des Dogmas, wie es hier vor uns ausgebreitet wird.

Dafür aber ist es sehr willkommen, daß, wo heute auch die Anhänger der Ostkirchen in unseren Raum eingeströmt sind, die Lehre der orthodoxen Kirche über Erlösung, Maria und Kirche geboten wird.

Für den Kenner ist die Lektüre des Werkes ein Genuß; denn an den meisten Stellen zeigt sich, wie sehr das Wesentliche vom Unwesentlichen geschieden und wie sicher in der Beweisführung der Kern der Sache berührt ist. Hier vor allem wirkt sich segensreich aus, daß der Verfasser erst nach langjähriger Lehrtätigkeit und nach all den Erfahrungen, die sie ihm vermittelt hat, seine Dogmatik geschrieben hat. Wir wissen zwar, daß die Verleger in solchen Fällen nicht leicht zugreifen, da sie nicht mehr mit dem Absatz des Werkes an Schüler rechnen dürfen, aber es wird sich gewiß erweisen, daß die inneren Vorzüge des Werkes alle auf lediglich äußeren Umständen fußenden Berechnungen des Irrtums überführen werden.

Manches, was ich als Anregung bei der Besprechung des zweiten Bandes des Lehrbuches der Dogmatik von Pohle-Gierens gesagt habe, ließe sich hier wiederholen. Man vgl. Theol. Revue 31 (1932) 501—504.

S. 59 liest man: „Ähnlich klagen wir in großem Leid: O Gott, hast Du mich denn ganz verlassen. Dabei fällt es uns aber nicht ein, etwa die Lehre von der Allgegenwart Gottes auch gegenüber dem Leidenden zu leugnen." Hier käme aber nicht die Allgegenwart, sondern die Allwissenheit und die Liebe Gottes in Frage. Man dürfte auch nicht sagen, daß diejenigen ohne weiteres Häretiker seien, die behaupten, daß die göttliche Hypostase sich im Tod von der menschlichen Natur getrennt hätte. Freilich kann nur die Dogmengeschichte hinreichend den Kampf beleuchten, der in der Frühscholastik zwischen durchaus kirchlich gesinnten Theologen um die Frage ausgefochten wurde, ob Christus in triduo mortis Mensch gewesen ist.

Die eindringlichen Darlegungen über die Herz-Jesu-Verehrung (S. 88 ff.) sind sehr begrüßenswert. Dagegen vermochte ich kein Eingehen auf die Frage der hypostatischen Vereinigung mit dem Blut festzustellen.

Auf S. 313 nimmt der Verfasser an, daß die Gottesmutterschaft lediglich eine gratia gratis data sei, d. h. geschenkt sei zum Wohle der Mitmenschen, und daß sie rein für sich genommen, d. h. hinsichtlich ihres moralischen Wertes, unter der heiligmachenden Gnade stehe. Es wäre aber doch hier zu bedenken, daß die heiligmachende Gnade lediglich die Adoptivsohnschaft Gottes bedeutet und dieser gegenüber die wirkliche Gottesmutterschaft unvergleichlich höher steht. Dazu gibt diese Gottesmutterschaft doch das besondere Anrecht auf die Liebe des Gottessohnes und stellt die allernächste für einen Menschen mögliche physische Verbindung mit Gott dar. Damit ist eine nicht bloß ontologische Heiligkeit gegeben, die niemandem andern zuteil wurde. All dieses dient auch dem Beweis (man vgl. S. 338), daß die Gnade der allerseligsten Jungfrau von allem Anfang an eine höhere war als die aller anderen Menschen.

S. 340 heißt es: „Wenn es auch nicht eindeutig feststeht, so nimmt man doch gewöhnlich an, daß Maria die Taufe Jesu empfangen habe . . . nicht zur Nachlassung der Sünden, sondern zwecks Eingliederung in den sichtbaren Leib ihres Sohnes." Aber dem widerstrebt doch wohl die Annahme, daß Maria als die Miterlöserin doch irgendwie wesentlich zur Kirche gehört. Da sie zudem den Tod freiwillig auf sich genommen hat, der Tod und seine Folgen für sie alles eher als beängstigend waren und sie keinerlei geistigen Schwächen ausgesetzt war, zudem reliquiae peccati nicht zu tilgen waren, wird nicht klar, was für sie der Empfang der heiligen Ölung hätte bedeuten können. Freilich kann man sich solchen Fragen gegenüber immer darauf zurückziehen, und zwar in Fällen, wo zur Gültigkeit des Sakraments keine Reue über begangene Sünde nötig ist, daß Maria in einem solchen Sakrament eben die gratia per se efficiens tale et tale empfangen hätte.

Zu S. 431 (betr. die Bilderverehrung) seien einige Texte aus der Frühscholastik mitgeteilt. Eine dem Alanus von Lille nahestehende Quästion des Cod. British Museum Royal 9 E XII fol. 85 schreibt: Item queritur, an dominice cruci debeat latria vel dulia exiberi, cum dicatur crux adoranda, crux digna; et ad quid dirigatur sermo, cum dicitur: o crux ave spes, et quid iudeis debeat responderi, quod nobis obiciunt picturas et statuas in templis a nobis adorari, et quod dicit apostolus; absit mihi gloriari nisi in c[ruce] D[omini] etc. Sed, sicut lex dicit: non iudicatur recte, nisi tota lege perspecta, sic de verbis apostoli: non bene iudicabitur, nisi intentio dicentis et causa dicti attendatur. — Auf fol. 87v liest man hier: Item, cum crux adoratur et hoc auctoritate prophetice responsionis, queritur, an propter materiam vel formam, et an, si Christus hominem assumptum deponeret, ille homo adoraretur. Et si non, quare crux deposito Christo adoratur, et quare crux argentea vel lapidea adoratur, cum in solo ligno celebratum sit misterium. Et quare non adoretur Iordanis vel omnis aqua, cum in ea celebratur sacramentum regenerationis, et si quelibet crux debeat adorari. — Ad hoc dicimus, quod institutio est necessaria. Et hoc solvit priora.

In einer anderen Quästionensammlung des gleichen Cod. British Museum Royal 9 E XII findet man auf Blatt 247: Item, cum dicitur: crucem tuam adoramus, Domine, quare aureum illud lignum adoretur et quomodo. Dicit m[agister] ita exponendum, id est crucifixum in cruce adoramus venerando crucem. — Item, cum dicitur: salve crux preciosa, quomodo intelligitur „salve", id est vel fias salva, vel non salva. M[agister]: salve, id est salvari in corpore crucifixo congratulor. Similiter salve, Petre, id est congratulor saluti tue, Petre.

Bamberg. A. M. Landgraf.

Vogel, Cyrille, **La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle.** Paris, Letouzey & Ané, 1952, in-8, 206 p.

Die umfangreiche — über 200 Seiten in Kleindruck — Arbeit ist eine Straßburger Doktordissertation, angeregt vom Dekan der theologischen Fakultät Mgr. M. Andrieu. Sie will die Lücken ausfüllen, welche die bisherige Literatur aufweist, und mit Heranziehung aller erreichbaren Quellen eine Gesamtdarstellung des gallischen Bußwesens der ersten sieben Jahrhunderte bieten, für das die Quellen besonders reichlich fließen. Der Titel ist insofern mißverständlich, als die Untersuchung wegen des fast vollständigen Fehlens geschichtlicher Zeugnisse für die ersten drei Jahrhunderte erst mit dem 4. Jahrhundert einsetzen kann. Im 1. Teil behandelt sie die gallo-romanische Epoche (4. u. 5. Jahrhundert), im 2. die Epoche des hl. Cäsarius von Arles (503—542), im 3. das Ende (déclin) der antiken Buße. Angesichts der Fülle der Literatur ist es verständlich, wenn der Verfasser auf die Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren verzichtet, um die Darlegung nicht störend zu belasten. Immerhin aber wäre es angemessen gewesen, wenn er den bisherigen Stand der Fragen kurz gekennzeichnet hätte, um dem Leser das Urteil über das neu Gebotene zu erleichtern.

Tatsächlich stimmen die wesentlichen Ergebnisse des Buches überein mit den Feststellungen, die ich selbst in meiner Schrift „Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums" (1928) gemacht habe. Man braucht nur die Schlußurteile beider Bücher (S. 199—203 bzw. 300—306) zu vergleichen, um das zu erkennen. Hier wie dort erscheint die kanonische Buße als die einzige Form der kirchlichen Sündenvergebung. Die Buße darf ebenso wie die Taufe nur ein einziges Mal im Leben empfangen werden. Ihre Übernahme bedingt den Eintritt in den Büßerstand mit schwerwiegenden rechtlichen Folgen nicht nur für die Bußzeit, sondern für das ganze Leben. Vor allem gehört dazu das dauernde Verbot des ehelichen Verkehrs. Die Folge davon war, daß man die Buße immer mehr hinausschob, ja, daß jüngeren Leuten, weil sie nicht die Gewähr ständiger Enthaltsamkeit boten, die Buße versagt wurde. Zur Zeit des Cäsarius wurde die Buße fast ausnahmslos erst in der Todesgefahr übernommen. Die Seelsorge hatte sich darauf eingestellt und verlangte von den Gläubigen in gesunden Tagen nur das „paenitentiam agere", d. h. persönliche Bußübung, während das „paenitentiam accipere", d. i. der Empfang der sakramentalen Buße, auf das Ende des Lebens verschoben wurde. Als Ersatz für die kanonische Buße galt die „conversio", das Gelöbnis der lebenslänglichen vita religiosa, die aber für die Durchschnittschristen auch nicht in Betracht kam. Die Masse der Gläubigen verließ sich auf die Krankenbuße. Im Leben spielte seit dem 6. Jahrhundert die kanonische Buße keine Rolle mehr, so daß sie auch kein Hindernis darstellte, als die nordischen Missionare die sakramentale Privatbuße auch auf dem Kontinent einbürgerten.

Die Feststellung, daß Vogels Schrift im Hinblick auf die Entwicklung des Bußwesens keine wesentlich neue Erkenntnisse bringt, soll indes in keiner Weise ihren Wert herabsetzen. Sie ist eine ebenso fleißige wie kritisch besonnene und selbständige Arbeit. Jeder Forscher wird schon für die mühsame Sammlung der Quellentexte dankbar sein. Auf der Grundlage dieses reicheren Materials hat der Verfasser dann auch die gekennzeichnete Entwicklung noch klarer herausgearbeitet und teilweise in neue Beleuchtung gesetzt. In jedem Falle bietet er eine sehr dankenswerte und wirksame Bestätigung und Ergänzung der Ergebnisse der bisherigen neueren Bußforschung, die immer noch auf starke Bedenken stoßen.

Ein paar Einzelheiten: Den Entscheid des Papstes Siricius über die Rückfälligen (Ep. ad Himer. c. 5) bezieht V. mit Recht sowohl auf die Rückfälligen wie auf die Übertreter der Bußgesetze, nicht nur auf diese, wie ich es früher getan habe. — Ebenso möchte ich es nicht mehr für wahrscheinlich halten, daß Cäsarius, S. 67 Morin p. 272 (V. 137 f.), mit dem Satz: poterat eam secretius agere an die „conversio" gedacht habe. — Dagegen kann ich nicht dem Urteil beipflichten, daß die Haltung des Faustus in der Bußfrage nicht sowohl semipelagianisch als „seminovatianisch" bestimmt sei (V. 49 f.). Die Qualifizierung der Lehre durch Innozenz I. als novatianisch rechtfertigt noch nicht den Schluß auf das bestimmende persönliche Motiv des Vertreters der Lehre. — Can. 8 des Konzils von Chalon (um 650) möchte ich (gegen V. 196) nach wie vor als das erste kirchliche Dokument über das Bußverfahren der nordischen Missionare ansehen. Von der Geschichte her steht nichts

gegen diese Deutung, und der Wortlaut des Kanons spricht entschieden eher für sie als für die an sich auch mögliche Erklärung, daß das Konzil sich gegen das laxe Verfahren mancher Bischöfe wende, schweren Sündern ohne entsprechende Bußauflage Verzeihung zu gewähren. Sachlich ist die Frage von keinem weiteren Belang.

Münster. B. Poschmann.

Schöllgen, Werner, **Ohne mich! Ohne uns?** Recht und Grenzen des Pazifismus. Verlag Anton Pustet, Graz — Salzburg — Wien. 1. Aufl. 1951. 202 S. DM 6,80.

Es gibt wohl wenige Fragen unseres öffentlichen Lebens, die so sehr unter dem Einfluß menschlicher Leidenschaft stehen wie die Frage Krieg und Frieden. Und doch müßte gerade an dieses gefährlichste aller Gegenwartsprobleme mit besonders kühler und nüchterner Überlegung herangegangen werden. So etwa wie man an die Entschärfung einer Fliegerbombe in einer dichtbesiedelten Straße herangeht. Der Bonner Moraltheologe Werner Schöllgen gehört zu jenem Typus von „Sprengmeistern", die mit großer Nüchternheit, ausgezeichneter Sachkenntnis und bewundernswertem Mut an diese „Entschärfungsarbeit" herangehen. Und man darf wohl sagen, zur rechten Zeit und soweit es sein Bemühen anlangt, mit gutem Erfolg.

Worum geht es dem Verfasser? Schöllgens Hauptanliegen ist die Zurückführung des Pazifismus auf ein gesundes Maß, auf jene rechte Mitte, die Vernunft und Erfahrung, Offenbarung und Kirche in gleicher Weise nahelegen. Aufgabe aller Ethik ist es ja, „die gute Gesinnung des ehrlichen Menschen mit einem Wissen um das sachlich Richtige, Gute, Gottgewollte auszurüsten, damit beides sich verbinde, was so notwendig innerlich zusammengehört: der gute Wille und der rechte Weg." Gegen diese doppelte Forderung verstößt nicht nur jede hemmungslose Machtpolitik, die auf ethische Gesinnung verzichtet und lediglich den Erfolg für erstrebenswert und damit zugleich für das sachlich Richtige, den rechten Weg, hält, sondern auch ein Pazifismus, der bei der reinen Gesinnung, beim guten Willen halt machen will und die vollkommene Gewaltlosigkeit predigt. Weder die gesinnungslose Erfolgsethik noch die wirklichkeitsfremde Gesinnungsethik sind ein geeigneter Weg zu Frieden und Völkerverständigung, sondern nur die Verantwortungsethik, worunter Sch. jene harmonische Verbindung von Idealismus und Realismus versteht, in der die Menschen aus innerster Verantwortung all das zur Förderung des Friedens versuchen, was „heute und jetzt" möglich ist, was der „kairos" bietet, was die Kardinaltugend der Klugheit verlangt, jene rechte Mitte, die sich vom Zynismus des hemmungslosen Militarismus ebenso fernhält wie vom Defaitismus eines ungehemmten Antimilitarismus.

Sch. vermag aus einer guten Kenntnis der modernen Soziologie und Psychologie den Nachweis zu führen, das die These des radikalen Pazifismus, aller Kampf und Streit in der Welt sei nur dem bösen Willen asozialer Elemente zu verdanken, die Wirklichkeit unsachlich vereinfache. Der Mensch ist nicht nur als einzelner, sondern auch im gesellschaftlichen Leben weitgehend an die Gesetze des Bios gebunden, ganz besonders in jenen existenzbedrohenden Lagen, wo (wie etwa in Kriegsgefahr und im Krieg selbst) die unheimlichen Mechanismen der Massenpsychologie in Funktion treten. Die heutige Kultursoziologie scheint überdies nachweisen zu können, daß aller Kulturaufstieg der Vergangenheit, auch der europäische, auf ein „Faktum brutaler Gewalt" zurückgeht und daß jeder Zivilisationsprozeß weitgehend von biologisch-psychologischen Zwangsläufigkeiten gesteuert wird. In seiner ausgleichenden und überlegenden Art übersieht der Verfasser jedoch keineswegs, daß solche „soziologischen Naturkatastrophen" auch menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit offen bleiben, und gerade hier leuchtet ein echter Hoffnungsschimmer für die leidgeplagte Menschheit, und hier liegt auch der Ansatzpunkt einer gesunden, realistischen Friedenspädagogik. Wie einst Pest und Hunger in zäher und geduldiger Forschungsarbeit und mit Hilfe menschlicher Organisation zurückgedrängt wurden, so könnte auch der Krieg, diese dritte Geißel der Menschheit, in zäher, entsagungsvoller Kleinarbeit bekämpft und die mit ihm zusammenhängenden politisch-sozialen Mechanismen „aufgelockert und humanisiert" werden. Jeder der von Sch. erwähnten Wege zum Frieden ist einer ernsten Erwägung, namentlich von seiten der Hauptverantwortlichen, wert. So die „Umschulung" der Abenteuer- und Kampflustigen auf den Sport und andere Formen friedlichen Wettkampfes, die stärkere Einschaltung der Frau in die öffentlichen Friedensbestrebungen, ein erhöhter Einsatz von Presse, Film, Funk und anderen Schöpfern der öffentlichen Meinung, politische, wirtschaftliche und soziale Reformen, die Schaffung einer internationalen Gerichtsbarkeit, vor allem aber die Rückkehr zu echter Transzendenz und zu einem gelebten Christentum.

Der radikale Pazifismus will freilich von dieser langsamen und langwierigen Arbeit nichts wissen, er überspringt — allerdings nur in seinen Wunschträumen — alle Abgründe einer traurigen Wirklichkeit, ohne zu echtem Brückenbau bereit zu sein. In immer neuen Angriffen rückt ihm Sch. bald mit den Waffen modernster Forschung, bald mit denen überlieferten christlichen Erbgutes und lebendiger Erfahrung zuleibe. Der radikale Pazifismus zeugt nicht nur von einem wirklichkeitsfernen und ungeschichtlichen utopistischen Denken, er verkennt auch die rechte Rangordnung der Werte, indem er, in materialistischem Denken verfangen, die körperliche Existenz, einen sog. Mittelwert, zu einem Höchstwert emporsteigert. Als Kind der Aufklärung unterschätzt der Pazifismus die Bedeutung der Gemeinschaft und des Gemeinwohles und flüchtet sich in einen soziologischen Isolationismus, der höchstens den Feinden des Friedens zugute kommt. Mit feinem psychologischen Instinkt weist Sch. nach, daß der Pazifismus eine Art säkularisierter Religion ist. Das echte Friedensideal wird — so ganz nach sozialistischer Manier — zu einem Ersatzgott, einem Idol, das, tyrannisch wie alle Götzen, keine anderen Werte neben sich duldet und zu einer förmlichen Wertblindheit führt. Hier ist nicht die ruhig abwägende Vernunft, sondern das blinde Gefühl in der Führung, vielfach ein von Hochmut und Ressentiments geleitetes. Eingehend setzt sich der Verfasser auch mit dem für einen Christen wohl schwersten Einwand auseinander, jede Gewaltanwendung verstoße gegen den Geist des Christentums. In der biblischen Unterscheidung zwischen einer willkürlichen, gemeinschaftswidrigen und gerechten Tötung, zwischen dem persönlichen und dem Feind des Volkes, zwischen einer pflichtgemäßen und freiwilligen, heroischen Betätigung der Feindesliebe gewinnt Sch. den roten Faden, der ihn durch die verschiedenen Textschwierigkeiten hindurchzuführen vermag, ohne ihnen irgendwie Gewalt anzutun. Sosehr auch die christliche Friedensethik einer gewissen zeitbedingten Wandlung unterworfen war, es führt doch eine ununterbrochene geistige Linie von der Bergpredigt über Paulus, Augustinus und Thomas von Aquin zu der neuesten katholischen Friedensbewegung, soweit sie sich an den Weisungen der Päpste orientiert, die „ein Musterbeispiel einer geordneten, aus Verantwortungsethik erwachsenden progressiven Friedensarbeit" sind.

Man kann Schöllgens Arbeit, die übrigens nicht leicht zu lesen ist, angesichts der heutigen Weltlage kaum anders als mit heißem Kopf und heißem Herzen beiseitelegen. Sie enthält nicht nur eine Reihe wichtiger Anregungen für alle verantwortlichen Volkserzieher und Politiker, sie stellt jeden einzelnen vor die entscheidende Frage, wo er in den apokalyptischen Auseinandersetzungen der Gegenwart und nächsten Zukunft seinen Platz einzunehmen gedenkt.

Eichstätt. A. Fleischmann.

Sahner, Wilhelm, Dr. theol et phil., **Katholische und evangelische Seelsorge des Deutschtums in Holland, kirchliche und kulturelle Gliederung . . .** mit einem Geleitwort von Universitäts-Professor D. Dr. Georg Schreiber-Münster. Emsdetten, Lechte 1950. 8°. 291 S.

Die vorliegende Arbeit, die der im Lehrfach tätige Verfasser „eine kirchen-missions-geschichtliche und pastoral-theologische Studie" nennt, ist eine durch die Westfälische Wilhelms-Universität gekrönte Preisschrift. Über das Thema Deutschland — Holland hat Sahner bereits früher in einer höchst beachtlichen kunsthistorischen

Studie gehandelt (Deutsch-holländische Wechselbeziehungen in der Baukunst der Spätrenaissance und des Frühbarock); so war er für die Bearbeitung dieses religiösen Bereiches gut vorbereitet.

Der Hauptnachdruck in diesem Buche liegt auf der Schilderung des „Deutschtums in den Niederlanden", wozu vorab statistische Unterlagen notwendig erschienen. Diese werden in Kapitel I gegeben; es folgen Ausführungen über die Einwanderung, über das Vereinswesen, das Schul- und Erziehungswesen, das Presse- und Büchereiwesen; das letzte Kapitel „Kirchl.-kulturelle Betreuung", gegliedert in „Katholizismus" und „evangelische Richtungen", bildet sodann den Kern des Buches und bietet in reicher Fülle eine Menge von wenig bekannten Tatsachen, wobei die Verhältnisse im Weltkriege besondere Beachtung finden.

Hervorragende Verdienste um die Pflege des katholischen Deutschtums in Holland erwarben sich die männlichen und weiblichen Ordensgesellschaften; in Holland erstand sogar ein deutscher Missionsorden wie die „Gesellschaft des Göttlichen Wortes" (Steyl), die sich zu einer machtvollen Organisation entwickelte. Es ist naturgemäß unmöglich, in dem kleinen Rahmen einer Besprechung auf alle die Tatsachen hinzuweisen, welche Sahner mit erstaunlichem Eifer und nie versagender Ausdauer zusammengestellt hat. Nur jahrelange, zeitraubende Bemühungen konnten zu einem solchen schönen Ergebnisse führen.

Wir möchten nur wünschen, daß die beiden „Anhänge": „Niederländer in Deutschland" und „Betreuung des Deutschtums im (früheheren und jetzigen) holländischen Kolonalreich" sich auch zu einem selbständigen Werke auswachsen möchten.

Vermißt haben wir eine Erwähnung der Zeitschrift „Der Wächter" von Kosch, die jahrelang als einziges deutsches Organ in Holland erschien. Auch reichsdeutscher Professoren auf Lehrstühlen holländischer Universitäten, wie Heinisch, Steffes, Drerup u. a., konnte gedacht werden.

Als Ganzes gesehen ist Sahners Werk jedoch eine hocherfreuliche Leistung, und man darf hoffen, daß wir auf diesem Wege einmal zu einer alle Fragen umfassenden Darstellung der deutsch-holländischen Beziehungen kommen.

Münster. Reinhard.

P. Bruno de Jésus-Marie O. C. D., Mystique et Continence. Travaux scientifiques du VIIe Congrès international d'Avon 1952. Les Etudes Carmélitaunes chez Desclée De Brouwer. 8°, 410 S., 195 fr. b.

Bekanntlich halten die „Etudes Carmélitaines" schon lange Tagungen über Fragen der Mystik, deren Vorträge dann veröffentlicht werden. Gegenstand der letzten Tagung war die Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Keuschheit. Eine große Zahl von Gelehrten: Theologen, Psychologen und Ärzten haben dabei mitgearbeitet. Nach einer Einleitung des Karmeliten Philippe de la Trinité folgt ein religionsgeschichtlicher Teil, dann ein psychologischer und schließlich ein theologischer. Kurz soll ihr Hauptinhalt hier vorgelegt werden.

Philippus beginnt damit, daß er sich gegen einen falschen Dualismus wendet und neben dem Geist auch dem Leib als Geschöpf Gottes und damit auch der Geschlechtlichkeit ihr Recht einräumt. Die Jungfräulichkeit ist nicht begrifflich und in sich höher, sondern nur im Zustand der gefallenen Natur, um Gott ganz zu gehören; im Paradies wäre sie nicht nötig, weil die libido fehlte. Jetzt ist sie höher zu werten als Genugtuung an Gott und als Antwort auf die Jungfräulichkeit des menschgewordenen Wortes. Dazu kommt sie auch dem ganzen mystischen Leib zugute und ist eine Ubung der Nächstenliebe. Aber sie ist, wie die Räte überhaupt es sind, nur Mittel zum Ziel der Liebe. Sie steht daher nicht nur unter den göttlichen Tugenden, sondern auch unter den sittlichen der Religion und des Starkmutes.

Bei den Primitiven fällt, nach Mircea Eliade, geschlechtliche Aufklärung mit der Einweihung des heranwachsenden Mannes in die Geheimnisse des Stammes zusammen, die durch mystischen Tod und Auferstehung zu Gott hinführen. Wer Priester wird, macht das nochmals durch und verbindet sich geschlechtlich mit den Göttern. Enthaltsamkeit ist Aufspeicherung von Kraft, wie sie besonders für große Unternehmungen, wie Kriege, nötig ist. Bei den Griechen ist (Jeanmaire) das Problem kaum vorhanden; Platon sieht den Leib als Gefängnis der Seele an, was christliche Autoren weitergegeben haben, aber ihm ist auch der Eros Weg zur Mystik. Philo hat den Gedanken, daß jede Enthaltung den Weg zu geistiger Erkenntnis öffnet. — In der alten Form des Buddhismus ist die sexuelle Enthaltung nötig, um den Gefahren der Sexualität zu entgehen. In der klassischen Form des Yoga wird sie wesentlich geübt, um der Unruhe und dem Mangel an Herrschaft über das eigene Ich zu entgehen und um so höhere Energien zu gewinnen. Nur in der Tantra-Lehre ist die Sexualität selbst Quelle geistiger Kraft, aber erst, nachdem man sie vorher überwunden hat.

Bei den Juden (Georg Vajda) war und ist die Ehe einfachhin verpflichtend, im Anschluß an die als Gebot ausgelegten Worte Gen. 1, 28. Enthaltsamkeit ist nur etwas Vorübergehendes, z. B. an bestimmten hohen Festen, bei Moses nach der Offenbarung auf Sinai. Eine Ausnahme bilden einzelne Personen wie Elias, Elisäus, Jeremias. Alles Handeln soll auf die Ehre und Liebe Gottes hingelenkt werden. Für dieses Ziel und die mystische Vereinigung mit Gott ist die Ehe das Mittel, während der christliche Zölibat ein Vergehen gegen Gott und die Menschen ist. Die Moslem (Massignon) haben manches Gute von Juden und Christen übernommen, aber keine spezifische Lehre und Praxis.

Die Ostkirche (Zenkovsky) wendet sich gegen den Zölibat des Westens und übernimmt ihn nur für die Bischöfe, seit dem 2. Trullanum 891. Die Protestanten (Jean Bosc) halten die Ehe für den höchsten Stand und geben den Zölibat nur auf ganz persönliche Berufung hin zu..

Den Abschluß dieses Abschnittes bilden einige Irrlehren: Gnostiker, Enkratiten, Messalianer u. a. Von einem falschen Dualismus ausgehend, kommen sie von einem falschen Extrem in ein anderes. Molinos (1628—96) ist es eigen, daß er nicht nur Bischöfe und den Kardinal Petrucci zu Anhängern hatte und daß zuerst seine Gegner, besonders Segneri, indiziert wurden, und daß er, von einer anscheinend echten Mystik ausgehend, zu einer schlimmen Freiheit im Verkehr der Geschlechter übergeht. Vielleicht noch verhängnisvoller ist die Grundregel, die er seinen Anhängern gibt: Nach der ersten Hingabe an Gott überlasse dich ganz den Händen Gottes, damit dieser agat in nobis sine nobis. Auf der Via interna hält man den Teufel eines Kampfes nicht würdig. Was man Gutes tut, kommt von Gott, was Schlechtes, vom Teufel, für beides ist der Mensch nicht verantwortlich.

Unmittelbar an den geschichtlichen Abschnitt angeschlossen möchte man wohl den Anfang des letzten über die katholische Auffassung, nämlich dessen geschichtliche Kapitel, sehen.

Th. Camelot O. P. berichtet über die zahlreichen Abhandlungen des 4. Jahrhunderts De virginitate, unter denen die Ausführungen des hl. Ambrosius im Mittelpunkt stehen. Das Verlangen nach einem Ersatz für das Martyrium und die Parallele des aufstrebenden Mönchtums beschwingen die Feder und loben in der Jungfräulichkeit die Rückkehr des paradiesischen und die Vorwegnahme des eschatologischen Zustandes. So neben Ambrosius Methodius von Olympus, Basilius von Ancyra, Chrysostomus, Gregor von Nyssa. Als auf unvergleichliche Vorbilder wird auf die seligste Jungfrau und auf Christus hingewiesen. Noch interessanter, weil kämpferischer, sind die Kapitel von Meslin über Augustin und von Nodet über Hieronymus. Augustin wehrt sich gegen Julian von Eklanum, den Verteidiger des Pelagianimus, der nur das Gute an der Natur sieht, aber nicht die Gefahr, und der die Erbsünde leugnet. Demgegenüber weist Augustin aus der eigenen Erfahrung seines Jugendlebens und aus der bischöflichen in seiner Umwelt auf die Erhabenheit der Enthaltsamkeit hin. Hieronymus geht von der richtigen Lehre des hl. Paulus aus, überspannt aber den Bogen im Kampf gegen Helvidius und Jovinian.

Als dritter Teil sind von Ärzten physiologische und psychologische Fragen eingeschoben, über Hormone, Transformation oder Sublimation der Sexualität in der Mystik, die aber kaum befriedigend gelöst werden. Um so mehr gilt das von den letzten positiven Kapiteln. E. Tesson S. J. schreibt über Sexualité morale et mystique. Der Geschlechtstrieb affiziert, durchdringt, befruchtet nicht nur ein-

zelne Akte, sondern das ganze Leben des Menschen. Ebenso ist es aber mit dem geistigen Trieb der Gottvereinigung, dessen Spitze die Mystik ist. Es handelt sich daher nur um einen Gradunterschied zwischen dem gewöhnlichen Christen und dem Mystiker, wie ja auch die Mystiker sich in ihren Schriften ganz auf den Glauben stützen. Damit ist aber die Neuheit der eingegossenen Mystik gegenüber der erworbenen noch nicht abgetan. Wegen der schweren Kämpfe der Mystiker, ihrer „Nächte", bedürfen sie besonders der Seelenführung. Daß die Ehe nicht gegen die Mystik ist, beweisen Heilige wie Ludwig IX., Klotilde, A. M. Taigi, Elisabeth u. a. Ihre Heiligkeit sowohl wie ihre Mystik regen sie an, die Opfer zu bringen, die ihr Stand erfordert, sowohl gegenüber dem Partner, wie gegen die Kinder. Auch bei der Jungfräulichkeit ist nicht das Negative, die Enthaltsamkeit, die Hauptsache, sondern die Liebe zu Gott und zur Gemeinschaft. Louis Beirnaert S. J. bemüht sich, die eigenartige Tatsache zu rechtfertigen, daß die Mystik seit dem Hohenlied ihre Erlebnisse mit Bildern aus dem Eheleben darstellt. Nach Leuba hätten diese Ausdrücke der Mystiker einen wirklich erotischen und sexuellen Sinn. Demgegenüber stellt B. fest, daß es sich zunächst um die „Ehe" zwischen Gott und Israel, dann zwischen Christus und seiner Kirche handelt, die dann auf die Einzelseele übertragen wird. So ist es allgemeiner religionsgeschichtlicher Brauch, denn die Beziehung Gott-Mensch ist das Primäre und die Mann-Frau die Nachahmung, die dann aber auch ihrerseits als Bild verwendbar ist.

Einen schönen und weiten Abschluß bildet das Kapitel von Lucien-M. de S. Joseph O. C. D., Enfant ou épouse? Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird richtig mit diesen Worten ausgedrückt. Aber das besagt nicht, daß Gott ein Suchender und Liebesbedürftiger sei, wo er amor profundens et creans bonitatem in rebus ist (S. th. 1, q. 20 a. 2) und ein aus seiner Allfülle heraus Mitteilender und Schenkender in Natur, Übernatur, Sünde. Demgegenüber ist der Mensch reine Passivität, Rezeptivität, und das Höchste, was er tut: „Gott lieben" ist letztlich: sich von Gott lieben lassen. Die Einheit der begnadeten Seele mit Gott ist keine bloß moralische, oder Zuneigung (appropiatio), sondern eine physische Verbindung mit der Menschheit des Wortes, dem Haupt des mystischen Leibes. Dadurch nimmt der Mensch teil an dessen ewiger Sohnschaft und an dem liebenden Hauchen von Vater und Sohn, wobei die göttlichen Personen ebensowenig etwas verlieren wie bei den ewigen Ausgängen (processiones). Auch die menschlichen Beziehungen: Brautschaft und Kindschaft, sind keine Gegensätze, vielmehr folgt die zweite aus der ersten. Aber diese Verbindung mit Gott, wie Johannes v. Kreuz es tut, als unio substantialis bezeichnen (S. 404, bzw. Cabtico espiritual Strophe 39), dürfte weder der Enzyklika „Mystici corporis" noch der heutigen theologischen Terminologie entsprechen, die höchstens eine unio accidentalis zuläßt.

Kapellen b. Geldern E. Raitz v. Frentz S. J.

Lokale Kirchengeschichte

Mecklenbeck, Albert: Siena. — Düsseldorf: Patmosverl. (1949). 86 S., Pp. DM 3,80.

Schuchert, August: Der Dom zu Mainz. — Mainz: Schmidt 1951. 83 S., 1 Plan; DM 2,90.

Passau, die Stadt des 74. Deutschen Katholikentages, in Geschichte und Kunst. Hrsg. v. Jos. Oswald. — Passau: Verl. Passavia (1950).

Heuwieser, Max, Rudolf **Guby** u. Jos. **Oswald:** Alte Klöster in Passau und Umgebung. Hrsg. v. Jos Oswald. — Passau: Verl. Passavia 1950. 320 S., Glw. DM 4,50.

Stengel, Edmund E[rnst]: Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte. — Weimar: Böhlau 1948. 38 S. DM 1,50.

Dillingen und Schwabens Festschrift z. Vierhundertjahrfeier d. Universität Dillingen a. d. D. — Dillingen 1949: Manz.

Rick, Paulinus: Das Kloster Steinfeld in seiner geschichtlichen Bedeutung. — Steinfeld: Salvator-Verl. 1949. 47 S., DM 1,—.

Festschrift aus Anlaß der 250-Jahrfeier der Gründung des Ursulinenklosters zu Duderstadt. Hrsg. v. d. Ursulinen Duderstadt. — (Duderstadt: Mecke in Komm. 1950.) 227 S. DM 4,30.

Albert Mecklenbeck schildert sein künstlerisches und mystisches Siena-Erlebnis. — August Schuchert beschert uns ein prächtiges Handbuch über den Dom zu Mainz; neben der Baugeschichte erhalten wir eine Beschreibung der Denkmäler des Domes und des Dom-Museums, dazu das Verzeichnis der Mainzer Bischöfe. — Die Festschrift für den Passauer Katholikentag, die Passau in Geschichte und Kunst darstellt, hat hohen Rang. Josef Oswald, der hier die Geschichte der 2000jährigen Stadt im Überblick darstellt, ist auch der Herausgeber eines Sammelwerkes über alte Klöster in Passau und Umgebung, die uns die extensive und intensive Reichweite des Passauer Kulturkreises klarlegt. — Ein stolzes Gemälde ist es, das Edmund E. Stengel von der Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte entwirft. — Stadt und Universität Dillingen in ihrer geschichtlichen Bedeutung legen Andreas Bigelmair und Friedrich Zoepfl auf Grund genauester Kenntnis dar. — Paulus Rick zeigt uns das Kloster Steinfeld in seiner geschichtlichen Bedeutung; es ist das Kloster des sel. Hermann Joseph. — Anläßlich seines 250jährigen Bestehens beschert uns das Ursulinenkloster Duderstadt mit der Darstellung seiner Geschichte. Besondere Beachtung verdient hier die 33 S. umfassende Darlegung des Kardinals Kopp zu den dortigen Ursulinen.

Hoffmann.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Robert Samulski, Münster

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Bibliographie. — Quera, Miguel, SJ: Literatura eclesiástica española. Año 1949. — EstEcl 25, 1951, 527—587; Año 1950. — Ibid. 26, 1952, 531—575.

Talbot, C. H.: A list of **Cistercian** manuscripts in **Great Britain.** — Trad 8, 1952, 402—418.

Bibliographia **Franciscana.** T. 9: principaliora complectens opera annis 1949—1950 edita. — R: Ist. stor. dei Fr. Minori Cappuccini (1952). 144* p. = CollFranc 22 [suppl.].

Felice de Mareto, OFMCap: Biblioteca dei Frati Minori **Cappuccini** della provincia **parmense.** — Modena: Soc. tip. modenese 1951. 454 p.

Gutiérrez, David, P: Scriptorum **Augustinensium** bibliographia ab anno 1940 ad annum 1950. — AnalAug 21, 1950 (ed. 1951), 282—302.

Biographie. — Tacchi Venturi, Pietro, & Pecchiai, Pio: I santi, i sacerdoti e i missionari **italiani** in Europa. — R: Libr. dello Stato 1951. XVI, 557 p., LXV tav. = L'opera del genio italiano 10.

Gesamtausgaben. — Graf, Georg: Die Schriften des Jacobiten **Habîb** Ibn Hidma Abū Rā'iṭa. — Lou: Durbecq 1951. VI, 176; XXX, 209 p. = CSCO 130—131; bfr. 675,—

Sundar Singh, Sadhu: Gesammelte Schriften [Werke, deutsch]. Übers. u. erl. v. Friso Melzer. 3. Aufl. — Stu: Evang. Missionsverl.; Bas: Missionsbuchh. (1953). 335 S.; Hlw. DM 8,80.

Teilsammlungen. — Bellarmino, Roberto, St°: Scritti politici. Ed. C. Giacon. — Bol: Zamichelli 1950. XLVIII, 380 p.

Acton, Lord John Emmeric Edward: Essays on Church and State. Ed. by Douglas Woodruff. — Lo: Hollis & Carter 1952. 518 p.

Festschriften. — S[ain]t **Bonaventure University** Commemorative Volume. — St Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute 1951. [V], [435] p. = FrancStud, Vol. 11, Nos 3/4.

Miscelanea dedicada por sus discipulos al Ilmo. R.P. José **Campelo,** O.F.M. en sus bodas de oro religiosas 1901—1951. — Santiago de Compostela 1951. p. 43—192. = Liceo Franciscano 4, n. 11/12.

Festgabe Herrn Landesbischof D. Hans **Meiser** zum 70. Geburtstag dargebracht. — (Mchn: Evang. Presseverband f. Bayern [1951].) 156 S. = Veröffentlichungen aus dem Landeskirchl. Archiv Nürnberg 2; DM 3,—.

Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschrift für Georg **Schreiber.** Hrsg. i. Auftr. d. Görres-Gesellschaft v. Joh. Spörl. — Mchn & Frb[/Br]: Alber 1953 XX, 632, 84* S.; [um die nicht

nur das gesamte wissenschaftl. Werk, sondern auch die parlamentar. u. kulturpolitische T.tigkeit G. Schr.'s verzeichnende Bibliographie, S. 1*—84*: Morsey, Rudolf: Schriftenverzeichnis Georg Schreiber] erw. aus: HistJG 72.

Dienst unter dem Wort. Eine Festgabe für Prof. D.Dr. Helmuth **Schreiner** zum 60. Geburtstag am 2. März 1953. In Verb. mit Walter Künneth u. Carl Heinz Ratschow hrsg. v. Karl Janssen. — Gü: Bertelsmann 1953. 349 S.; DM 9,50.

Festschrift zum 70. Geburtstage Franz Xaver **Seppelt** gewidmet. (Hrsg. v. Kurt Engelbert. — Hild: Lax 1952.) 290 S. = ArchSchlesKG 10; DM 6,50.

Studien zur historischen Theologie. Festgabe für Franz Xaver **Seppelt**. Hrsg. v. Walter Dürig u. Bernhard Panzram. — Mchn: Zink 1953. 220 S.; DM 10,—; [um die Bibliographie, S. 213—220: Samulski, Robert: Die Veröffentlichungen von Franz Xaver Seppelt] erw. aus: MüThZ 4, H. 1/2.

Études de critique et d'histoire religieuse. (Volume offert à M. le Chanoine Léon **Vaganay** à l'occasion de sa vingtième année d'enseignement.) — Lyon: Fac. cath. 1948. 137 p. = Bibliothèque de la Fac. cath. de théol. de Lyon 2; ffr. 400,—.

Methodologie. — Steur, Kl.: Het verband tussen theologie en godsdienstwetenschappen. — StudCath 26, 1951, 226—247.

Buri, Fritz: Theologie und Philosophie. — ThZBas 8, 1952, 116—134.

Sprache und Terminologie. — Mohrmann, Christine: Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangelisation paléo-chrétiennes et modernes. — Scientia missionum ancilla. A. J. M. Mulders donum natal. 1953, 254—262.

Theologiestudium. — Volk, Hermann: Die Verantwortung der Theologie für das Studium Generale. — Studium Generale in Nordrhein-Westfalen = Kroneburger Schriften, Ratingen 1953, 42—45.

Iwand, Hans: Die Theologie und das Studium Generale. — Ebda, S. 45—49.

Eichholz, Georg: Aufgabe und Verantwortung von Theologischer Fakultät und Kirchlicher Hochschule. — EvTh 12, 8, 1953, 380—386.

2. Geschichte der Theologie

Charlier, Célestin: Un œuvre inconnue des **Florus de Lyon**: La collection „De fide" de Montpellier. — Trad 8, 1952, 81—109.

Walz, A(ngelo), OP: L'opera scientifica di **Alberto Magno** secondo le indagini recenti. — R (1952). 16 p.; estr. d.: Sapienza 5.

Geyer, Bernhard: Das Speculum astronomiae kein Werk des Albertus Magnus. — Studien z. hist. Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 95—101.

Walz, Angelus, OP: **Thomas von Aquin.** Lebensgang u. Lebenswerk des Fürsten der Scholastik. — Bas: Thomas Morus-Verl. 1953. 154 S.; Lw. DM 10,50.

Thomas, Levian, FSC: **Ulrich of Strasbourg:** his doctrine of the divine ideas. — ModSch 30, 1, 1952, 21—32.

Brandariz, Francisco, SJ: La teología en relación con las demás ciencias según **Enrique de Gante.** — MiscCom 19, 1953, 165—204.

Beck, Hans-Georg: Die „Apologia pro vita sua" des **Demetrios Kydones.** — OstkSt 1, 1952, 208—225. 264—282.

Gaeta, Athanasius, OFM: **Antonio da Bitonto** O.F.M. oratore e teologo del sec. XV. — Baronissi 1952. XVI, 126 p. [Diss. Pont. Athen. Antonianum, Roma.]

Blum, Lucien: La part d'Alsace à l'origine des **Epistolae obscurorum virorum.** — ArchÉAls 19 = N.S. 3, 1949/50, éd. 1952, 99—128.

Lejarza, Fidel de, OFM: Nuevos estudios sobre Fr. Diego de **Estella.** — ArchIbAm 11, 1951, 359—377.

Raimondi, E.: I Padri **Maurini** e l'opera del **Muratori.** — Giornale storico della letteratura italiana 128, 1951, 429—471.

Banacchi, S.: La vita e la teologia di Eustachio **Degola** ⟨1761 bis 1826⟩. — Pistoia: Nicolai 1949. 128 p.

Hagen, August: Die kirchliche **Aufklärung** in der Diözese **Rottenburg.** Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs. — Stu: Schwabenverl. 1953. 414 S., 3 Taf.; Lw. DM 15,—.

Braubach, Max: Joseph von **Beroldingen** und die Aufklärung. — SchweizZG 2, 1952, 41—70.

Crehan, Joseph, SJ: Father **Thurston:** a memoir w. a bibliogr. of his writings. — Lo: Sheed & Ward 1952. VIII, 235 p.; sh. 12/6.

Protestantische Theologie. — Roth, Erich: Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren. — Gü: Bertelsmann 1952. 175 S.; DM 14,20.

Krumwiede, Hans Walter: Glaube und Geschichte in der Theologie **Luthers.** — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1952. 119 S. = Forschungen z. Kirchen- u. Dogmengeschichte 2; DM 6,80.

Loewenich, Walther: Zur Gnadenlehre bei Augustin und Luther. — ArchRefG 44, 1953, 52—63.

Gyllenkrok, Axel: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers. — Upps: Lundequist 1952. X, 148 S. = UpUnÅs 1952, 2; skr. 8,—.

Lindström, Martin: Olavus **Petri** — en dogmhistorisk kontur. — SvTKv 28, 1952, 73—83.

Protestant thought in the **twentieth** century. Ed. by Arnold Nash. — NY: Macmillan 1951. 296 p.; $ 3,75.

Rathje, Joh.: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitr. z. deutsch-evang. Geistesgeschichte. Dargestellt am Leben u. Werk v. Martin **Rade.** — Stu: Klotz (1952). 572 S.; DM 28,80.

The Theology of Paul **Tillich.** Ed. Charles W. Kegley & Robert W. Bretall. NY: Macmillan 1952. XIV, 370 p. = The Library of living theology 1; $ 5,50.

Carnell, E. J.: The theology of Reinhold **Niebuhr.** — GrR: Eerdmans 1951. 250 p.; $ 3,50.

Kerygma und Mythos. 2: Diskussionen und Stimmen zum Problem der **Entmythologisierung.** Hrsg. v. Hans Werner Bartsch. — Hbg-Volksdorf: Reich, Evang. Verl. 1952. 211 S. = Theologische Forschung. Veröff. 2; DM 12,— [Bd. 1 ersch. 1948.]

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Allg. Erscheinungswelt der Religion. — Looff, Hans: **Symbol** und Transzendenz mit bes. Berücks. d. Problems der Entmythologisierung der christlichen Religion. — StudGen 6, 1953, 324—332.

Zinner, Ernst: **Sternglaube** und Sternforschung. — Frb(/Br): Alber 1953. XIV, 171 S., 16 Taf.; geb. DM 7,80.

Peuckert, Will-Erich: **Geheimkulte.** — Hdlb: Pfeffer 1951. 664 S.; 20 Taf.; DM 22,—.

Darst. u. Gesch. einzelner Religionen. — Spiegel, Joachim: Die religionsgeschichtliche Stellung der [ägyptischen] Pyramidentexte. — Orientalia, N.S. 22, 1953, 129—157.

Guillaume, A.: Prophétie et divinisation chez les **Sémites.** — P: Payot 1950. 496 p. = Bibliothèque scientifique; ffr. 600,—.

Falkenstein, A[dam], & Soden, W[olfram] von: **Sumerische** und **akkadische** Gebete. Eingel. u. übertr. — Zü: Artemis-Verl. (1953). 423 S., 6 Taf. = Die Bibliothek der alten Welt. Reihe: Der alte Orient; sfr. 9,—.

Sourdel, Dominique: Les cultes du **Hauran** à l'époque romaine. — P: Impr. nationale; Geuthner 1952. XVI, 134 p. = Inst. Franc. d'archéol. de Beyrouth. Bibl. archéol. et hist. 53; ffr. 1200,—.

Blachère, Régis: Le problème de **Mahomet.** Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. — P: P.U.F. 1952. VIII, 133 p.

Mayrhofer, Manfred: Der [altindische] Gottesname **Rudra.** — ZDtMorgG 103 = N.F. 28, 1953, 140—150.

Closs, Alois: Alt**persiens** religiöse Leistung und Tragik. — ZMR 37, 1953, 35—56.

Pestalozza, Uberto: Religione **mediterranea.** — Mil 1951. XVI, 470 p.

Pettazzoni, Raffaele: Introduzione alla storia della religione **greca.** — StMStRel 23, 1951—52, [ed.] 1952, 20—33.

Des Places, Édouard: Bulletin de la philosophie religieuse des Grecs. — RechScRel 41, 1953, 123—148.

Nock, Arthur Darby: The Roman army and the **Roman** religious year. — HarvThR 45, 1952, 185—252.

Hartmann, Hans: Der Totenkult in **Irland.** Ein Beitr. z. Religion d. Indogermanen. — Hdlb: Winter 1952. 211 S. = Indogermanische Bibliothek: R. 3: Untersuchungen; DM 12,—.

Schmaus, Alois: Forschungsbericht: Zur altslawischen Religionsgeschichte. — Saec 4, 1953, 206—230.

Schröder, Dominik: Zur Religion der **Tujen** des Siningqebietes ⟨Kukunor⟩. — Anthropos 47, 1952, 1—79. 620—658. 822—870; 48, 1953, 202—259.

Hentze, Carl: Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten **China** der Shang-Zeit. 1—2. — 's Grav: Nijhoff; Antw: De Sikkel 1951. XX, 273 S., CIII Taf.: hfl. 63,—.

Wheeler, Post: The sacred scriptures of the **Japaneses.** — NY: Schuman 1952. 562 p.

Berndt, Ronald M.: **Kunapipi.** A study of an **Australian** aboriginal religious cult. — Melbourne: Cheshire 1951. XXXI, 223 p.

Meyerowitz, Eva L.R.: The Sacred State of the **Akan.** — Lo: Faber & Faber 1951. 222 p., 101 pl., 2 maps.

Oakes, Maud: The two crosses of Todos Santos. Survivals of **Mayan** religious ritual. — NY: Pantheon Books, Inc. 1951. XIV, 271 p., 22 pl. 4° = The Bollingen Series 27; $ 5,—.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Festschrift. — Scientia missionum ancilla. Clarissimo Doctori Alphonso Joanni Mariae **Mulders** Instituti missiologici ad Univ. Neomag. fundatori . . . (donum natalicium. Red.: Édouard Loffeld [&] Joannes Wils.) — Nijm & Utr.: Dekker & van de Vegt [1953]. XXVII, 299 p.; hf. 12,—.

Missionsforschung. — Freitag, Anton, SVD: Katholische Missionskunde. — Scientia missionum ancilla. A. J. M. Mulders donum natal., 1953, 138—152.

Bierbaum Max: Das Verhältnis der Mission und Missiologie zu den Profanwissenschaften. — Ebd. S. 284—299.

Steffes Johann Peter: Die Religionswissenschaft im Dienste der Mission. — Ebd. S. 173—179.

Missionslehre. — Vögele, Rigobert, OFMCap: Sinndeutung von „Mission" aus dem Sprachgebrauch. — ZMR 37, 1953, 81—93.

Zeegers, Georg, & Thoen, Corn.: Soziographische Forschung in der Missionierung. — Scientia missionum ancilla. A. J. M. Mulders donum natal., Nijm & Utr 1953, 211—242.

Ohm, Thomas (,OSB): Meinungsforschung im Missionswesen. — ZMR 37, 1953, 148—151.

Laufer, Carl, MSC: Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens. — NZM 9, 1953, 109—121.

Perbal, Albert, OMI: A propos de l'exclusivisme territorial et jurisdictionnel dans les missions. — EuntDoc 5, 1952, 217—237.

Missionsgeschichte u. -kunde. — Holsten, Walter: **Reformation** und Mission. — ArchRefG 44, 1953, 1—32.

Cnattingius, H.: Bishops and societies. A study of **Anglican** colonial and missionary expansion 1698 to 1850. — Lo: S.P.C.K. 1952. VIII, 248 p.; sh. 21,—.

Le Monde missionnaire **catholique** en **1952**, par l'équippe d'Église vivante. — ÉglViv 5, 1953, 14—141.

Einzelne Gebiete. — Oliver, Roland: The missionary factor in **East Africa.** — Lo: Longmans, Green 1952. 302 p.; sh. 12/6.

Piacentini, R., CSSp: Naboni. Le P. Joseph **Bonnefont,** de la Congr. du St-Esprit, missionnaire au **Congo.** — Issy-les-Moulineaux: Pr. univ. 1951. 192 p., 8 pl., 1 ct.

Ringwald, Walter: Die Religionen der **Akan**stämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- u. missionsgeschichtl. Unters. — Stu: Evang. Miss.-Verl. (1952), 358 S.; DM 9,80.

Bane, M. J.: The catholic story of **Liberia.** — NY: McMullen 1950. 163 p.; $ 2,50.

Schurhammer, Georg, SJ: Das Geheimnis der zwei Dschunken. Zum Gedächtnis des Todes des hl. **Franz Xaver.** — ZMR 37, 1953, 10—23. 103—117.

Raymond, Léonard [Jos.], Év. d'Allahabad: L'apport de l'**Inde** à l'Église. — ÉglViv 3, 1951, 310—329.

Biermann, Benno M., OP: Der erste Bischof in Ost-Indien. Fray Duarte **Nunes** OP. — NZM 9, 1953, 81—90.

Hecken, Jos. van, CICM: Les missions chez les **Mongoles** aux temps modernes. — Brux: Éd. de Scheut 1949. 255 p.

Santambrogio, M.: Il Confucio dell'Occidente: P. Giulio **Alenis** qesuita bresciano, missionario e scienziato in **China,** 1582—1649. — Memoire storiche d. dioc. di Brescia 17, 1950, 21—54.

Mueller, Bonifácio, OFM: Dom Frei José **Fialho,** bispo de **Olinda** e arcebispo da **Baía.** — REBras 12, 1952, 347—370.

Arroyo, Luis, OFM: Comisarios generales del **Perú.** Ed. y prol. del Fidel de Lejarza, OFM. — Madr: CSIC, Inst. St. Toribio de Mogrovejo 1950. XXI, 594 p. = Missionalia Hispanica. B 3.

Bandin Hermo, M.: El obispo de **Quito** Don **Alonso de la Pema Montenegro,** 1596—1687. Ed. y pról. d. Fidel de Lejarza, OFM. — Madr: CSIC, Inst. St. Toribio de Mogrovejo 1951. XXIV, 510 p.

Ramos, Alberto Gaudêncio, Arcebisp. [d. Manáos] do Amazonas: Cronologia eclesiástica de **Amazônia.** — Manáos 1952. 143 p.

Ocampo, Manuel, SJ: Historia de la Misión de la **Tarahumara** ⟨1900—1950⟩. — Mexico: Buena Prensa 1951. 350 p.

Furlan, William P.: In charity unfeigned. The life of Francis Xavier **Pierz.** — Paterson, N.J.: Dioc. of St. Cloud 1952. X, 270 p. $ 3,50.

Lesage, Germain, OMI: L'évêque errant (Ovide **Charlebois,** OMI). — Ott: Éd. de l'Univ. d'Ottawa 1950. 193 p. $ 1,50.

Mahr, August C.: The conversion of Chief Echpalawehund. A brief chapter of **Moravian missionary** history [in **Pennsylvania**]. — ArchRefG 43, 1952, 212—234.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbild)

Gesamtbibeltexte u. Kommentarsammlungen — Vulgata u. ital. — La Sacra Bibbia. — **Torino:** Marietti 4°; Giosuè (D. Baldi). 1952. XII, 177 p., 18 tav.; lir. 950,—; I e II Paralipomena (S. Garofalo). 1951. 320 p.; lir. 1200,—; Libri dei Maccabei (A. Penna). 1953. VIII, 267 p., 12 tav.; lir. 1100,—; Baruch (A. Penna). 1953. VI, 59 p.; lir. 250,—; Ezechiele (F. Spadafora). 2. ed. 1950. 360 p.; lir. 1300,—; Daniele (G. Rinaldi). 3. ed. 1951. 138 p.; lir. 600,—; I Profeti minori. Introduz. generale. Amos (G. Rinaldi). 1953. XVI, 218 p., 7 tav.; lir. 950,—; Le Epistole pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito. (P. de Ambroggi). 1952. XVI, 258 p.; lir. 1000,—; Epistola agli Ebrei (Teodorico da Castel S. Pietro). 1952. VI, 236 p.; lir. 950,—; Epistola di Giacomo, I e II di Pietro, I e II di Giovanni, di Giuda (P. de Ambroggi). 2. ed. 1949. 315 p.; lir. 1200,—.

deutsch. — Herders Bibelkommentar. — **Freiburg** (/Br): Herder; 4, 1: Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon (H. Bückers). 1952. XII, 379 S.; DM 17,50; 4, 2: Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith u. Esther (H. Bückers). 1953. VII, 399 S.; DM 17,50; Die Apokalypse (P. Ketter). 3. unveränd. Aufl. 1953. X, 321 S.; DM 14,60.

Die Heilige Schrift in dt. Übersetzung. Echter-Bibel. — **Würzburg:** Echter-Verl.; [1:] Das Alte Testament. 14: 2.—5. Buch Moses'. Exodus, Leviticus, Numeri (H. Schneider). Deuteronomium (H. Junker). 1952. 350 S. in getr. Pag.; DM 11,40. — [2:]; 15: Register (F. Nötscher). 1953. 154 S., 1 Bl., 1 Kt.; DM 6,80. — [2:] Das Neue Testament. 3: Die Briefe des Apostel Paulus. Die Briefe an Timotheus u. Titus. Der Brief an Philemon. Der Brief an die Hebräer (J. Reuß). Die Apokalypse (E. Schick). 135, 102 S.; DM 7,80.

engl. — The Interpreter's Bible. A commentary in 12 vol. 8: Luke, John. — **New York & Nashville:** Abingdon-Cokesbury 1951. 811 p. $ 8,75; 10: Corinthians, Galatians, Ephesians. 1953. 759 p.; 8,75.

franz. — La Sainte Bible, trad. en franç. s. l. dir. de l'École Bibl. de Jérusalem. — **Paris:** Éd. du Cerf; L'Exode (B. Couroyer). 1952. 184 p., 1 ct.; ffr. 600,—; Les Nombres (H. Cazelles). 1952. 160 p., 1 ct.; ffr. 495,—; Le Livre de Josuè (F. M. Abel). 1950. 92 p.; Esdras, Néhémie (A. Gelin). 1953. 119 p.; ffr. 390,—; Les Livres de Judith et Esther (A. Barucq). 1952. 132 p.; ffr. 420,—; Épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains (S. Lyonnet). 1953. 136 p.; ffr. 390,—; L'Évangile et les Épîtres de Saint Jean (D. Mollat; F.-M. Braun). 1953. 244 p.; ffr. 765,—.

span. — La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. — **Montserrat:** Monestir de Montserrat; 5: I i II de Samuel (B. Ubach). 1952. 344 p.

Gesch. d. Bibelwiss. — Prijs, Joseph: Oswald Schreckenfuchs' hebräischer Nachruf auf Sebastian **Münster.** — ThZBas 9, 1953, 231—237.

(Mausolf,) Isidore, OFMCap: Biblical index to the works of St. **Lawrence of Brindisi.** 1—2. — Marathon, Wis: St. Anthony Friary 1951. VIII, 323, 204 p. $ 6,—.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Gesamttexte u. Kommentarsammlungen — deutsch. — Das Alte Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. — **Göttingen:** Vandenhoeck & Ruprecht; 2: Das erste Buch Mose. Genesis, Kap. 1—12,9 (G. v. Rad), 3. Aufl. 1953. 136 S.; DM 5,40; 9: Die Bücher Josua, Richter, Ruth (H. W. Hertzberg). 1953. 283 S.; DM 9,40.

Handbuch zum Alten Testament. — **Tübingen:** Mohr ⟨Siebeck⟩, 4°; 1, 7: Das Buch Josua (M. Noth). 2. Aufl. 1953. 160 S., 2 Kt.; DM 12,—; 1, 19: Daniel (A. Bentzen). 2. Aufl. 1952. 87 S.; DM 6,10.

Geschichtsbücher. — Garber, P. L.: Reconstructing **Solomo's temple.** — BiblArch 14, 1951, 2—24, 11 fig.

Noth, Martin: Le catastrophe de **Jérusalem** en l'an **587** avant Jésus-Christ et sa signification pour Israël. — RevHistPhilRel 33, 1953, 81—102.

Les Livres des **Maccabées.** Introd., texte, trad. et comm. p. F.-M. Abel, OP. — P: Lecoffre, Gabalda & Cie 1952. LXIV, 491 p. = Études bibl.; ffr. 1600,—.

Poetisch-lehrhafte Bücher. — Weijden, A. H. van der, OESA: Die „Gerechtigkeit" in den **Psalmen.** — Nijm: Janssen 1952. XVI, 251 bl.; hfl 9,75 [Diss.].

Greenstone, J. H.: **Proverbs** with commentary. — Phil: Jewish Publ. Soc. 1951. XLII, 354 p. $ 3,50.

Ecclesiastes or the Preacher. A new translation w. introd. notes, glossary a. index by A. D. Power. — Lo: Longmans, Green 1952. VIII, 156 p.; sh. 8/6.

Dahood, Mitchell J., SJ: Canaanite-Phoenician influence in Qoheleth. — Bibl 33, 1952, 30—52. 191—221.

Canticum Canticorum Salomonis quod hebr. dicitur Šîr haššîrîm. Nova et textu primigenio interpret. lat. c. textu masoret. ac notis crit. et exeg. [p.] Aug. Bea, SJ. — R: Pont. Ist. Bibl. 1953. VI, 66 p. = Scripta Pont. Inst. Bibl. 104; lir. 1200,— ($ 2,—).

Feuillet, André, PSS: Le Cantique des Cantiques. Étude de théol. bibl. et refléx. s. une méthode d'exégèse. — P: Éd. du Cerf 1953. 258 p. = Lectio divina 10; ffr. 570, —.

Propheten. — Quell, Gottfried: Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation. — Gü: Bertelsmann (1952). 217 S. = Beiträge z. Förderung christl. Theologie 46, 1; DM 17,—.

Niny Silva, C.: Los profetas del siglo VIII. — Montevideo: Colombino Hermanos 1951. 509 p.

Tournay, R. J., OP: Les Chants du Serviteur dans la seconde partie d'**Isaïe.** — RBibl 59, 1952, 355—384. 481—512.

Coppens, J[os.]: La prophétie de la 'Almah. Is., VII, 14—17. — EphThLov 28, 1952, 648—678.

Wolff, Hans Walter: Jesaja 53 im Urchristentum. 3., verb. Aufl. — B: Evang. Verl.-Anst. (1952). 159 S.; Lw. DM 6,50.

Alt. Theologie. — Köhler, Ludwig: Theologie des Alten Testamentes. 3., überarb. Aufl. — Tü: Mohr ⟨Siebeck⟩ 1953. XII, 255 S. = Neue theol. Grundrisse; DM 16,—.

Nachbibl. Judentum. — Greenberg, Louis: The Jews in **Russia.** 1—2. (2 ed. by Mark Wischnitzer.) — NH: Yales Univ. Pr. 1944—51. = Yales Historical Publication [3,] 45. 54.

Schwarz, Solomon M.: The Jew in the Soviet Union. — Syracuse, NY: Syracuse Univ. Pr. 1951. XVIII, 380 p. $ 5,—.

Roblin, Michel: Les juifs de **Paris.** Démographie, économie, culture. — P: Picard 1952. 197 p., 19 fig.; ffr. 750,—.

Hyamson, Albert Montefiore: The Sephardim of **England.** A history of the Spanish and Portuguese Jewish Community 1492—1951. — Lo: Methuen 1951. XII, 468 p.; sh. 35,—.

Maurer, Wilhelm: Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte. — Stu: Kohlhammer (1953). 135 S. = Franz Delitzsch-Vorlesungen 1951; DM 12,—.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Gesamttexte u. Kommentarsammlungen — deutsch. — Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Hrsg. v. Alfred Wikenhauser. — **Freiburg** (/Br): Herder; 13, 3: Die Johannesbriefe (R. Schnackenburg). 1953. XX, 299 S.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. — **Göttingen:** Vandenhoeck & Ruprecht; 9: Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon (E. Lohmeyer). 9., nach d. Handex. d. Verf. durchges. Aufl. 1953. 201 S.; Lw. DM 21,80.

Das Neue Testament deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. — **Göttingen:** Vandenhoeck & Ruprecht; 2: Das Evangelium nach Matthäus. (J. Schniewind), 6. Aufl. 1953. 282 S.; DM 10,80; 6: Der Brief an die Römer (P. Althaus). 7. Aufl. 1953. 138 S.; DM 4,40.

Handbuch zum Neuen Testament. — **Tübingen:** Mohr ⟨Siebeck⟩; 16: Die Offenbarung des Johannes (E. Lohmeyer). 2. Aufl. 1953, 208 S.; DM 10,40.

Textgeschichte. — Huston, H. W.: A critical survey and evaluation of the earliest Greek manuscripts of the New Testament. — Durham: Duke Univ. 1949. 625 p. [Diss. Duke Univ.]

Kenyon, Frederic G.: Der Text der griechischen Bibel. Ein Lehrbuch f. d. Gesch. u. d. Behandlung der griech. Bibel. Übers. v. Hans Bolewski. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1953. 192 S. = Göttinger theol. Lehrbücher; Hlw. DM 9,80.

Evangelien. — Knox, W. L., & Chadwick, H.: The sources of the Synoptic Gospels. 1: St. Mark. — Cambr: Univ. Pr. 1953. XIV, 162 p.; sh. 21,—.

Burton, E. D.: Study of the three earlier Gospels, Matthew, Mark and Luke. — Chic: Amer. Inst. of Sacred Literature, Univ. of Chicago 1951.

Winter, Ernst Karl: Das Evangelium der jerusalemitischen Mutterkirche: Aufgaben der **Matthäus**forschung. — Jud 9, 1953, 1—33.

The Gospel to St. **Mark**. The Greek text with introd., notes a indexes by Vincent Taylor. — Lo: Macmillan 1952. XX, 696 p.; sh. 50,—; [also:] NY: St. Martin's Pr. 1952. $ 7,—.

Branscomb, Bennett Harvie: The Gospel of Mark. — Lo: Hodder & Stoughton 1952. XXXVIII, 317 p.

Carrington, Philip: The primitive Christian calendar. A study of the making of the Marcan Gospel. 1: Introd. a. text. — Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1952. XVI, 230 p.; sh. 30,—.

Rigg, W. H.: The **fourth Gospel.** — Lo: Lutterworth Pr. 1952. 272 p.; sh. 15,—.

Strachan, R. H.: The fourth Gospel. New ed. — Lo: S. C. M. Pr. 360 p.; sh. 18,—.

Dodd, Charles H.: The interpretation of the fourth Gospel. — Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1953. 478 p.; sh. 42,—.

Quiévreux, Francois: La structure symbolique de l'Évangile de Saint Jean. — RevHistPhilRel 33, 1953, 123—165.

Leben Jesu. — Klausner, Josef: Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben u. seine Lehre. 3. erw. [dt.] Aufl. — Jerusalem: The Jewish Publ. House 1952. 629 S.

Runeberg, Arne: Jesu korsfästelse. I religionshistorisk belysning. (The crucifixion of Jesu. A compar. study.) — Sthlm: Natur och Kultur 1952. XXI. 185 s.

Campenhausen, Hans Frhr. von: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab. — Hdlb: Winter 1952. 52 S. 4^0 = HSB. philos.-hist. 1952. 4; DM 8,50.

Paulus. — Oepke, Albrecht: Irrwege in der neueren Paulusforschung. ThLZ 77, 1952, 449—458.

Zuntz, G.: Réflexions sur l'histoire du texte paulinien. — RBibl. 59, 1952, 5—22.

Asmussen, Hans: Der Römerbrief. — Stu: Evang. Verlagswerk (1952). 371 S.; DM 15,40.

Schnackenburg, Rudolf: „Er hat uns mitauferweckt". Zur Tauflehre des Epheserbriefes. — LJ 2, 2, 1952 (ersch. 1953), 159—183.

Paul, Saint: Les Épîtres pastorales. Introd., trad. et comm. p. C. Spicq, OP. — P: Lecoffre, Gabalda & Cie 1952. CCVIII, 417 p. = Études bibl.; ffr. 1500,—.

Spicq, C., OP: L'Épître aux Hébreux. 1: Introdtion; 2: Commentaire. — P: Gabalda 1952—53. 445, 457 p. = Études bibliques.

Stürmer, Karl: Auferstehung und Erwählung. Die doppelte Ausrichtung der Paulinischen Verkündigung. — Gü: Bertelsmann 1953. 200 S. = Beiträge z. Förderung christl. Theologie 2, 53; DM 24,—.

Apokryphen. — Amiot, F.: La Bible apocryphe: Évangiles apocryphes. — P: Fayard 1952. 336 p. = Textes pour l'histoire sacrée; ffr. 650,—.

Ntl. Theologie. — Lindeskog, Gösta: Studien zum neutestamentlichen **Schöpfungs**gedanken. 1. — Upps: Lundequist 1952. 302 s. = UpsUnÅs 1952, 11; skr. 22,—.

Schneider, Joh.: Die **Taufe** im Neuen Testament. — Stu: Kohlhammer (1952). 80 S.; DM 4,80

Kuss, Otto: Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe. — Studien z. hist. Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 1—17.

Gewieß, Josef: Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen **Hierarchie.** — Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 1—24.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Geschichtstheologie. — Castelli, Enrico: I presupposti di una teologia della storia. — Mil: Bocca 1952. 204 p.

Daniélou, Jean [, SJ]: Essai sur le mystère de l'histoire. — P: Éd. du Seuil 1953. 346 p.

Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. — Stu: Kohlhammer (1953). 231 S. = Urban-Bücher; DM 3,60.

Koch, Josef: Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie **Ottos von Freising.** — Studien z. hist. Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 79—94.

Kirchengeschichtsforschung. — Haimerl, Franz Xaver: Die methodischen Grundsätze des Vitus Anton **Winter** in seiner „Aelteren Kirchengeschichte von Altbaiern, Oesterreich und Tyrol". — Studien z. hist. Theologie [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 147—163.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Limouzin-Lamothe, R.: Le diocèse de **Limoges.** [1:] Des origines à la fin du moyen âge; [2:] Du XVIe siècle à nos jours ⟨1510—1950⟩. — Strasb & P: Le Roux 1951—1953. 192, 262 p. = Coll. d'histoire des diocèses de France; ffr. 1700,—.

Stonor, Robert Julian: **Stonor.** A catholic sanctuary in the Chilterns from the Vth cent. till to-day. — Newport, Mon.: Johns 1951. 400 p., 20 pl., 6 tabl.; sh. 21,—.

Petta, Marco, P: Saggio bibliografico sui monasteri **basiliani d'Italia.** — BBGG 5, 1951, 46—76.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Literaturgeschichte. — Sizoo, A.: Geschiedenis der oud-christelijke Griekse letterkunde. — Haarlem: Bohn 1952. VIII, 239 bl. = Volksuniversiteitsbibliotheek 2,40; hfl. 3,90.

Sprache. — Mohrmann, Christine: Latin vulgaire, latin de chrétien. — P: Klincksieck 1952. 40 p.; ffr. 160,—.

Kirchengeschichte. — Greenslade, S. L.: Schism in the Early Church. — Lo: S. C. M. Pr. 1953. 247 p.; sh. 21,—.

Hardy, Edward Rochie: Christian **Egypt.** Church and people. Christianity and nationalism in the Patriarcate of Alexandria. — NY: Oxford Univ. Pr. 1952. IX, 241 p.; sh. 21,—.

Einzelne Zeitabschnitte, Ereignisse u. Persönlichkeiten. — Marrou, Henri-Irénée: La date du martyre de s. **Polycarpe.** — AnalBoll 71, 1953, 5—20.

Capelle, B[ernard], OSB: A propos d'**Hippolyte** de Rome. — RechThAncMéd 19, 1952, 193—202.

Oggioni, Giulio: Ancora sulla questione di Ippolito. — ScuCatt 80, 1952, 513—525.

Vischer, Lukas: **Basilius der Große.** Untersuchungen zu einem Kirchenvater d. 4. Jahrh. — Bas: Reinhardt 1953. 178 S. [Diss.]

Vischer, Lukas: Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern. Basilius der Große, **Gregor von Nazianz und Chrysostomus.** — ThZBas 9, 1953, 173—200.

Le Moyne, Jean [, OSB]: Saint **Cyprien** est-il bien l'auteur de la rédaction brève du „De unitate" chapître 4? — RevBén 63, 1953, 70—115.

Calder, W. M., & Grégoire, Henri: **Paulinus,** κοινωνός de Sébaste de Phrygie. — AcBelgBullLettr 5, 38, 1952, 163—183.

Visser, A[nne] J[ippe]: **Synesios van Cyrene,** literator, mysticus, bisschop. — NedArchKG, N. S. 39, 2/3. 1952, 67—80.

Duhr, J[os., SJ]: Une lettre de condoléance de **Bacharius** ⟨?⟩. — RHistEccl 47, 1952, 530—585.

Guillaumont, Antoine & Claire: Le texte véritable des „Gnostica" d'**Évagre le Pontique.** — RHistRel 142, 1952, 156—205.

Enßlin, Wilhelm: Die Religionspolitik des Kaisers **Theodosius d. Gr.** — Mchn: Verl. d. Bayer. Akad. d. Wiss.; Beck in Komm. 1953. 88 S. = MSB, philos.-hist. 1953, 2; DM 8,—

Campenhausen, Hans von: **Augustin** als Kind und Überwinder seiner Zeit. — Die Welt als Geschichte 13, Stu 1953, 1—11.

Courcelle, Pierre: Lacunes de la correspondance entre S. Augustin et Paulin de Nole. — RevÉtAnc 73, 1951, 253—300.

Diggs, B: St. Augustine against the Academians. — Trad 7, 1949—51, 72—93.

Marshall, R. T.: Studies in the political and socio-religious terminology of the De Civitate Dei. — Wash: CUA Pr. 1952. VIII, 96 p. = CUA. PatrSt 86; $ 1,25.

Altaner, Berthold: Augustinus und die biblischen Onomastica. — Studien z. hist. Theologie [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 34—36.

Das Konzil von **Chalkedon.** Geschichte u. Gegenwart. Im Auftr. d. Theol. Fak. S. J. Sankt Georgen Frankfurt/Main hrsg. v. Aloys Grillmeier, SJ, u. Heinrich Bacht, SJ. 2: Entscheidung um Chalkedon. — Wü: Echter-Verl. (1953). XIV, 967 S.

Schönmetzer, Adolf, SJ: Zeittafel zur Geschichte des Konzils von Chalkedon. (422—564.) — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 941—967.

Walz, Angelus, OP: Papst und Kaiser in Chalcedon. — Ang 29, 1952, 110—129.

Hofmann, Fritz: Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas ⟨451—519⟩. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 13—94.

Haacke, Rhaban, OSB: Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon ⟨451—553⟩. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 95—177.

Bacht, Heinrich, SJ: Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon ⟨431—519⟩. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 193—314.

Altaner, Berthold: Zum Schrifttum der **„skytischen"** ⟨gotischen⟩ **Mönche.** Quellenkrit. u. literaturgesch. Untersuchungen. — Zwischen Wissenschaft u. Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 568—581.

Löwe, Heinz: **Theodorich der Große** und Papst **Johann I.** — Zwischen Wissenschaft u. Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 83—100.

Goubert, Paul, SJ: Les successeurs de Justinien et le **monophysisme.** — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 179—192.

Marian, Emerico M., OFM: S. **Gregorio I,** Papa della carità. — R: Tip. poligl. „Cuor di Maria" 1951. 135 p.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hoffmann, Hermann: Helden und Heilige des **deutschen Ostens.** — Lippstadt ⟨Westf.⟩: St. Hedwigswerk-Schriftendienst [1953]. 120 S.; Lw. DM 3,—.

Wodka, Josef: Das Bistum **St. Pölten.** Abriß e. Diözesangeschichte — St. Pölten 1950. 64 S.

Staffelbach, Georg: Der Plan eines von Konstanz losgelösten **schweizerischen** Bistums der Waldstätte. — Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 280—305.

Weijling, J. F. A. N.: Bijdrage tot de geschiedenis van de wijbisschoppen van **Utrecht.** — Archief v. d. gesch. v. h. aartsbisdom Utrecht 70, Utr 1951, 1—347.

Mönchtum. — Prämonstratenser. — Griset, H.: Histoire d'**Orgeval.** — Orgeval: chez l'auteur 1951. 331 p.; ffr. 450,—.

Jacquemin, Émile: L'Abbaye de N.—D. de **Justemont** ⟨1124—1792⟩. — Lorry-lez-Metz: chez l'auteur 1950. 256 p., 4 pl. h. t. = Région de Thionville. Études hist. 10; ffr. 700,—.

Zisterzienser. — Leclercq, Jean, OSB: Manuscrits cisterciens dans les bibliothèques d'Italie. — AnalSOCist 5, 1949, 94—108; 7, 1951, 71—77.

Leclercq, Jean, OSB: Textes cisterciens dans les bibliothèques en Allemagne. — AnalSOCist 7, 1951, 46—70.

Krausen, Edgar: Die deutschsprachige Zisterzienser-Geschichtsliteratur 1945—1951. — StudMittBenO 63, 1/2, 1951, 72—88.

Stift **Lilienfeld,** 1202—1952. [Bearb.:] OCist-Abt Martin Matschik [u. a.] — Wien: Herold (1952). 64 S., 12 Taf.; Lw. Sch. 31,—.

Ostkirche. — Papadopoullos, Theodore H.: Studies and documents relating to the history of the **Greek Church** and people under Turkish domination. — Bruss & Wetteren, Belg.: Scaldis 1952. 507 p. = Bibliotheca Graeca aevi posterioris 1; bfr. 490,—.

5. Mittelalter

Mönchtum. — Benediktiner. — Frauenfelder, R.: Bibliographie der Geschichte u. Kunstgeschichte des Klosters Allerheiligen **[zu Schaffhausen].** — Schaffhauser Beiträge z. vaterländ. Geschichte 26, 1949, 288—305.

Weinzierl-Fischer, Erika: Geschichte des Benediktinerklosters **Millstadt** in Kärnten. — Klagenfurt: Geschichtsverein f. Kärnten 1951. 144 S., 9 Bl. Abb. = Archiv f. vaterländ. Gesch. u. Topographie 33; Sch. 24,80.

Prämonstratenser. — Colvin, H. M.: The White Canons in **England.** — Oxf.: Clarendon Pr. 1951. VIII, 459 p.; sh. 35,—.

John, James J.: The college of Prémontré in mediaeval **Paris.** — AnalPraem 28, 1952, 137—171.

Franziskaner. — Moorman, J. R. H.: The Grey Friars in **Cambridge,** 1225—1538. — Cambr.: Univ. Pr. 1952. VIII, 277 p., 4 plates, 5 plans = The Birkbeck Lectures, 1948—49; sh. 35,—.

Einzelne Zeitabschnitte, Ereignisse u. Persönlichkeiten. — Sankt-Gallus-Gedenkbuch. Zur Erinnerung an die 1300-Jahrfeier vom Tode des heiligen **Gallus** am 16. Okt. 1951. Hrsg. v. Bischöfl. Ordinariat u. v. Kath. Administrationsrat St. Gallen. Red. v. Joh. Duft. — St. Gallen: Verl. d. Kath. Administration (1952) 201 S., 7 Taf.; Lw. sfr. 18,50.

Gave, Jules: Sanctus **Jodocus.** Königssohn, Eremit u. Pilger. Ein vergessener Heiliger aus dem alten Elsaß. — Colmar: Alsatia 1952. 448 S.

Festschrift zum 1200jährigen Jubiläum des hl. **Magnus.** — Füssen: Selbstverl. der Stadt 1950. 184 S.

Lübeck, Konrad: Der erste Diözesanbischof des Klosters **Fulda.** — SavZ, kan 37, 1951, 360—376.

Bauerreiß, Romuald, OSB: **„Ecclesia Petena".** — StudMittBenO 63, 1/2, 1951, 22—30.

Ludat, Herbert: Die Patriarchatsidee **Alberts von Bremen** und Byzanz. — ArchKultG 34, 1952, 221—246.

Lübeck, Konrad: Die Reichsabtei **Fulda** im Investiturstreit. — StudGreg 4, 1952, 149—169.

Niderst, René: **Robert d'Arbrissel** et les origines de Fontevrault. — P: chez l'auteur 1952: Subervie, Rodez. 202 p.

Franzen, F.: Abt **Richard I. von Springiersbach,** 1107—1158, der Reformator der regulierten Chorherren und der geistige Vater von Alt-Schönstatt. — Lmbg.: Lahn-Verl. 1950. 30 S.

Calmette, Joseph, & David, Henri: Saint **Bernard.** — P: Fayard 1953. 370 p. = Les grandes études hist.; ffr. 600,—.

Schenk, Johann: Der Adler, der in die Sonne blickt. Bernhard von Clairvaux. — Rgb.: Pustet (1953). 280 S.; Lw. DM 8,40.

Flasche, Hans: Bernhard von Clairvaux als Geistesahne Pascals. Ein Beitr. z. Erhellung d. abendländ. Kultureinheit. — SacEr 5, 1953, 331—360.

Runciman, Steven: A history of the **crusades.** 2: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100—1187. — Cambr.: Cambridge Univ. Pr. 1952. 523 p.; sh. 42,—.

Foreville, Raymonde, & Rousset de Pina, Jean: Histoire de l'Église depuis les origines jusq' à nos jours. 9: Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III. P. 2. — P: Bloud & Gay 1953. 386 p.

Bloch, Herbert: The schism of **Anacletus II** and the Glanfeuil Forgeries of Peter the Deacon. — Trad 8, 1952, 159—264.

Lübeck, Konrad: **Korveys** Kampf um das Stift **Kennade.** — WestfZ 101/102, 1953, 401—428.

Johnsen, Arne Odd: Om erkebiskop **Oysteins Eksil,** 1180—1183. — Trondheim: Brun i komm. 1951. 24 s. = Det Kgl. Norske Vidensk. Selsk. Skrifter 1950, 5.

Cheney, C. R.: The letters of Pope **Innocent III.** — BullJRyl-Libr 35, 1952, 23—43.

Hardick, Lothar, OFM: Zur Chronologie der hl. **Klara.** — Die heilige Klara von Assisi = FranzStud 35, 1953, 174—210.

Dupré Theseider, E.: Storia di **Roma.** 11: Roma da Comune di popolo alla Signoria pontificia ⟨1252—1377⟩. — R: Ist. di studi romani 1952. 790 p.; lir. 3400,—.

Douie, Decima L.: Archbishop **Pecham.** — Lo: Oxford Univ. Pr. 1952. XII, 362 p.; sh. 42,—.

Processus canonizationis et legendae variae **S. Ludovici** O. F. M. episcopi **Tolosani.** — Quaracchi: Colleg. S. Bonaventurae 1951. LXIX, 451 p. 4° = Analecta Franciscana 7.

Bock, Friedrich: **Bonifacio VIII** nella storiografia francese. — RStChIt 6, 1952, 248—259.

Bock, Colomban, OCR: La bulle **„Gerentes** ad vos" de Martin V. — CollOCR 13, 1951, 1—7. 197—205.

Tassi, Ildefonso, OSB: Ludovico **Barbo,** 1381—1443. — R: Ediz. di storia e letteratura 1952. XX, 180 p. = Nomini e dottrini 1.

Durkan, J. William: **Turnbull,** Bishop of Glasgow, **1447—1454.** — Glasgow: Burns 1951. 70 p., 9 pl.; sh. 7/6.

Sparber, Anselm: Wirken des Kardinals **Nikolaus von Kues** als Fürstbischof von Brixen, 1450—1464. — Veröffentlichungen d. Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum 26—29, Innsbr. 1950, 345—379.

Jedin, Hubert: Bischof Domenico de **Domenichi** und Kaiser Friedrich III. Ein Beitr. z. Gesch. d. Beziehungen zwischen Reich u. Kurie im 15. Jahrh. — Festschrift. z. Feier d. 200j. Best. d. Haus-, Hof- u. Staatsarchivs 2 = MIÖSA, Erg.-Bd. 3, Wien 1951, 258—268.

Zeissner, Sebastian: Rudolf II. von **Scherenberg,** Fürstbischof von Würzburg, 1466—1495. 2. verb. Aufl. — Wü: Schneider in Komm. 1952. 117 S.; DM 5,—.

Zilverberg, S. B. J.: **David van Bourgondië,** Bishop van Terwaan en van Utrecht ⟨1427—1496⟩. — Groningen: Wolters 1951. 119 bl. = Bijdragen v. h. Inst. v. Middeleeuwse Gesch. d. Rijks-Univ. te Utrecht 24; hfl. 3,90. [versch. ook als diss. Utrecht.]

Hubatsch, Walther: Die inneren Voraussetzungen der Säkularisation des **deutschen Ordensstaates** in Preußen. — ArchRefG 43, 1952, 145—172.

6. Gesamte Neuzeit

Jesuiten. — Archivum Historicum Societatis Jesu. Index generalis 1—20 ⟨1932—1951⟩. — R 1953. VI, 339 p.; lir. 2250,—.

Leturia, Peter de, SJ: Geschichte und Inhalt der Quellensammlung **„Monumenta Historica Societatis Jesu"** ⟨MHSJ⟩. — Zwischen Wissenschaft u. Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 585—604. = dt. Bearb. v.: Leturia: Historia y contenido de la colección documental „Monumenta Historica Societatis Jesu" ⟨MHSJ⟩. — RevJav 28, 1952, 144—159.

Radimsky, J.: Jesuité v **Olomouci** 1567—1773. — Brno: Kraj. archiv 1952. 97 p. 4° = Soupisy fondu krajsk. archivu 1.

Oratorianer. — S. Filippo **Neri** e il contributo degli Oratoriani alla cultura italiana nei secoli XVI—XVIII. — R: Biblioteca Vallicelliana 1950. 83 p.

Protestantismus. — Roth, Erich: Neue britische Reformationsliteratur. (Forschungsbericht.) — ArchRefG 43, 1952, 235—254.

Bainton, Roland H.: Survey of periodical literature in the United States, 1945—1951. — ArchRefG 43, 1952, 88—106.

Pauck, Wilhelm: The heritage of the Reformation. — Glencoe, Illin.: The Free Pr.; Boston, Mass.: Beacon Pr. 1950. 312 p. = The Phoenix Series 2; $ 4,—.

Fischer, Fritz: Die Auswirkungen der Reformation auf das deutsche und westeuropäisch-amerikanische politische Leben. — Europa in evangelischer Sicht, Stu 1953, 37—52.

7. Reformation und Katholische Restauration

Höß, Irmgard: Georg **Spalatin** auf dem Reichstag zu **Augsburg** 1530 und seine Stellungnahme zur Frage des Widerstandsrechts. — ArchRefG 44, 1953, 64—86.

Die Instruktion Kardinal **Albrechts von Brandenburg** für das **Hagenauer** Religionsgespräch 1540. [Hrsg.] v. Anton Ph[ilipp] Brück. — ArchMRhKG 4, 1952, 275—280.

Lipgens, Walter: Theologischer Standort fürstlicher Räte im sechzehnten Jahrhundert. Neue Quellen zum **Wormser** Vergleichgespräch 1540/41. — ArchRefG 43, 1952, 28—51.

Gollob, H[edwig]: Friedrich **Nausea.** Probleme der Gegenreformation. ⟨Als Ms. vervielf.⟩ — Wien: Selbstverl.; [aufgest.:] Gerold i. Komm. 1952. 130, XXXV S.; DM 9,60.

Paschini, Pio: Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'**Italia.** — R: Ateneum Lateran. 1951. = Lateranum, N. S. 17,

Ludat Herbert: Die Patriarchatsidee **Alberts** von Bremen und 1—4.

Jedin, Hubert: Die Kosten des Konzils von **Trient** unter Paul III. — Studien z. hist. Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 119—132.

Walz, Angelo, OP: I Domenicani nel terzo periodo tridentino. — R 1953, 59 p.; estr. d.: Ang 29, 1952, — 30, 1953.

Stadler, Peter: **Genf,** die großen Mächte und die **eidgenössischen** Glaubensparteien 1571—1584. — Affoltern a. Albis: Weiss 1952. 253 S. = Zürcher Beiträge z. Geschichtswissenschaft 15; sfr. 5,— [ersch. auch als Phil. Diss. Zürich.]

Pérez Bustamante, C: El Pontífice **Paulo V** y la expulsión de los Moriscos. — Boletín de la Real Academia de la historia 129, Madr 1951, 219—233.

Snow, W. G. Sinclair: The time, life and thought of Patrick **Forbes,** Bishop of Aberdeen, 1618—1635. — Lo: S. P. C. K. 1952. XI, 207 p. = Church Historical Society Publication; sh. 20,—.

Grootens, P., SJ: Bibliographische aantekeningen over **Jan van Gorcum.** — Ons Geestelijk Erf 27, 1953, 99—109.

Molland, Einar: Det jesuitiske misjonsforsøk i **Danmark** 1623—24. — Kirkehistoriske Samlinger 7, 1, 1951, 284—359; [s. 360—365: Tilf. af] Bjørn Kornerup.

Grauner, Karl Johannes: Paris **Lodron.** Erzbischof von Salzburg. Ein Staatsmann des Friedens. — Salzb.: „Das Bergland-Buch" 1953. 210 S. = Salzburger Monographien 2; Lw. Sch. 85,—.

8. Neuere Zeit

Eubel, Conradus, OFM: **Hierarchia catholica** medii et recentioris aevi, sive Summorum Pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series, e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. 5: A pontificatu Clementis PP IX ⟨1667⟩ usque ad pontificatum Benedicti PP XIII ⟨1730⟩, ed. Remigius Ritzler, OFM, & Pirmin Sefrin, OFM. — Pad: I Messagero di S. Antonio 1952. X, 460 p. 4°; lir. 7500,—.

Lahrkamp, Helmut: Ferdinand von **Fürstenberg** in seiner Bedeutung für die zeitgenössische Geschichtsforschung und Literatur. — WestfZ 101/102, 1953, 301—400. [Erw. Phil. Diss. Münster 1949.]

Steno, Nicolaus: Epistolae et epistolae ad eum datae quas cum proemio ac notis germanice scriptis ed. a Gustavo Scherz adjuv. Joanne Raeder. 1—2. — Hafniae: Nyt Nordisk Forlag/Busck; Frb/Br: Herder 1952: XXXII, 480 p.; XII p., p. 481—1027; DM 105,—.

Schmidt-Pauli, Elisabeth von: Niels Stensen — Apostel der Nordischen Missionen. — Kevelaer: Butzon & Bercker; Osnabrück: Fromm (1952). 142 S.; DM 3,20.

Lafon, Ch.: **Fénelon** et sa famille. — Bulletin de la Société hist. et archéol. du Périgord 78, 1951, 159—196.

Zazo, A., Vignato, B. G., & Amate, A. d': Nel III centenario della nascità de **Benedetto XIII.** — Parma: Tip. Benedettina 1951. 90 p.

Berardini, Lorenzo M., OFM: Il beato Francesco Antonio **Fasani,** dei Frati Minori Conventuali. — R: Postulaz. general. O. F. M. Conv. 1951. IX, 422 p.

Lestra, Antoine: Le Père **Coudrin,** fondateur de Picpus. 1: Les secrets du clergé clandestin. — Lyon: Lardanchet 1952. 449 p.; ffr. 650,—.

Valjavec, Fritz: Das **Woellnersche Religionsedikt** und seine geschichtliche Bedeutung. — Zwischen Wissenschaft u. Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 386—400.

Joachim, J.: L'élection de l'évêque **constitutionnel** du **Haut-Rhin,** 1791. — ArchÉAls 19 = N. S. 3, 1949/50, éd. 1952, 285—329.

Weissenberger, Paulus (, OSB): Das **benediktinische** Mönchtum im 19./20. Jahrhundert ⟨1800—1950⟩. — Beuron: Beuroner Kunstverl. (1953). 165 S.; DM 8,40.

Trochu, François: Autour du curé d'Ars. (S. Jean-Marie **Vianney.**) — Lyon & P: Vitte 1950. 360 p.; ffr. 360,—.

Zeeden, Ernst Walter: Die katholische Kirche in der Sicht des deutschen Protestantismus im **19. Jahrhundert.** — Zwischen Wissenschaft u. Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 433—456.

Hermelink, Heinrich: Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 2: Liberalismus und Konservatismus. 1835—1870. — Stu: Metzler; Tü & Stu: Wunderlich (1953). X, 628 S.; Lw. DM 38,50.

Dannemarie, Jeanne: La Cité de la bienfaisance. Miraculeuse création de Joseph **Cottolengo.** — P: Grasset 1952. 215 p.

Cordonnier, Ch.: Mgr d'**Hulst.** Sa vie, ses luttes, son rayonnement. — P: Grasset 1952. 355 p.; ffr. 570,—.

Engel-Janosi, Friedrich: Zwei Studien zur Geschichte des österreichischen Vetorechtes. (1. Das **Konklave von 1846.** 2. Über eine Kandidatur Kardinal **Rampollas** für die Nachfolge Pius' X.) — Festschrift z. Feier d. 200j. Best. d. Haus-, Hof- u. Staatsarchivs 2 = MIÖSA, Erg.-Bd. 3, 1951, 283—300.

Engel-Janosi, Fr.: French and Austrian political advice to **Pius** IX, 1846—1848. — CathHistR 38, 1952, 1—20.

Luzio, Alessandro: I **martiri di Belfiore** e il loro processo (1852/53). 5. ed. — Mil: Vallardi 1951. 425 p.

Centenary Book of the diocese of **Nottingham,** 1850—1950. — Newport: Johns 1950. VI, 71 p.

Engel-Janosi, Fr.: L'Autriche au **conclave de 1903.** — Revue belge de philologie et d'histoire 29, Brux 1951, 1119—1141.

Zuylen, P. van: **Benoît XV** et la guerre. Souvenirs. — Revue générale belge, Brux 1952, I, 841—851; II, 195—211.

9. Neueste Zeit

Stevenson, Lilian: Max Josef **Metzger.** Priest and martyr. 1887—1944. — Lo: S. P. C. K. 1952. VII, 149 p.; sh. 9/6.

Boldirev, Zyrill: Der Katholizismus **hinter dem Eisernen Vorhang.** — Begegn 8, 193, 112—117.

Pop, Nicolae: Kirche unter Hammer und Sichel. Die Kirchenverfolgung in **Rumänien** 1945—1951. Mit 18 Abb. u. e. kirchl. Übersichtskt. — B: Morus-Verl. 1953. 147 S.; DM 5,80.

Der Prozeß gegen die Agenten des Vatikans in der **Tschechoslowakei.** Bischof (Stanislav) Zela und Komplizen. Hrsg. v. d. tschechoslow. Justizministerium. — Prag: Orbis 1951. 235 S.

Der Prozeß gegen die slowakischen Bischöfe Ján Vojtaššák, Michael Bužalka, Pavel Gojdič. — Prag: Orbis 1951. 235 S.; [engl. Ausg. u. d. T.:] The Trial of the treasonable Slovak bishops . . . Prague: Orbis 1951.

Pastore, Ottavio: Da Mindszenty a Grösz. [Persecuzione religiosa nella **Ungheria.**] — R: Macchia 1952. 172 p.; lir. 700,—.

VI. Christliche Philosophie

Donat, J[os.], SJ: Summa philosophia christianae, Ed. 10., rec. a J[os.] Santeler, SJ: — Oeniponte: Rauch 1953; 1: Logica et introductio in philos. christ. XII, 181 p.; 3: Ontologia. VIII, 218 p.; Sch. 32,70; 39,—.

Existenzphilosophie. — Croteau, Jacques, OMI: „Humani Generis" et l'existentialisme. — RUnivOttawa 22, 1952, 151*—171*.

Esistenzialismo e cristianesimo. Lezioni tenute al VI Convegno giovan. in Assisi. — Assisi: Ed. Pro Civitate christiana 1952. 156 p.; lir. 500,—.

Barth, Heinrich: Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit. — ThZBas 9, 1953, 100—117 = dt. Ausg. v. Barth: Esquisse d'une philosophie de l'existence dans son rapport avec la vérité de foi. — RevThéolPhil, N. S. 1, 1951, 161—174.

Flückiger, Felix: Existenzphilosophie und christlicher Glaube. — ThZBas 8, 1952, 321—339.

Spier, J. M.: Calvinisme en existentiephilosophie. — Kampen: Kok 1951. 228 bl.; geb. hfl. 6,90.

Gentiloni Silverj, Filippo, SJ: Jean-Paul **Sartre.** Contro la speranza. — R: La Civiltà cattolica 1952. — 230 p. = Ragguagli e profili 7; lir. 600,—.

Materialismus. — Wetter, Gustav A[ndreas]:, SJ: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. — Frb(/Br): Herder 1952. XII, 647 S.; Lw. 28,—; [ersch. zugl.] Wien: Thomas Morus-Presse im Verl. Herder 1952.

Falk, E., SJ: Il bolscevismo, Filosofia e metodo. — R: La Civilta cattolica 1953. 136 p.; lir. 400,—.

Wetter, G[ust. Andr.] SJ: Giuseppe **Stalin** demone dell' antireligione. — CivCatt 104, 1953, I, 601—617.

Logik. — Boehner, Philotheus, OFM: Medieval logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400. — Manch: Manchester Univ. Pr. 1952. XVII, 130 p.; sh. 12/6.

Mohan, Gaudens E., OFM: Incipits of logical writings of the XIIth—XVth centuries. — FrancStud 12. 1952, 349—489.

Noetik. — Messner, Reinhold, OFM: Über die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnishaltung **Bonaventuras** und **Ockhams.** — Anton 28, 1953, 131—147.

Anthropologie. — Siegmund, Georg: Der Mensch in seinem Dasein. Philos. Anthropologie. 1. — Frb[/Br]: Herder (1953). 250 S.; DM 8,80.

Psychologie. — Ryan, Edmund Joseph: The role of the „sensus communis" in the psychology of St. **Thomas Aquinas.** A diss. — St. Louis 1951. X, 108 p.

Metaphysik. — Antweiler, Anton: Der Begriff der Metaphysik. — ThGl 42, 1952, 269—288.

Scheltens, G.: Het probleem van de metaphysische causaliteit in de neoscholastische philosophie. [Avec rés franc.] — TPh 14, 1952, 455—502.

Ontologie. — André, Hans: Vom Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung. — Salzb: Müller (1952). 528 S., 24 Abb, 3 Farbtaf.; Lw. 79,— (DM 14,70).

Gott. — Soleri, G.: La conoscibilita di Dio nella Scuola francescana. — Sap 4, 1951, 325—353.

Veuthey, Léon, OFM: Le problème de l'existence de Dieu chez S. **Bonaventure.** — Anton 28, 1953, 19—38.

Mitterer, Albert: Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach **Thomas von Aquin** und nach Papst **Pius XII.** — Theologische Fragen der Gegenwart. Festg. Kard. Th. Innitzer, 1952, 49—59.

Bettoni, Ephrem, OFM: De argumentatione **[Duns Scoti]** Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei. — Anton 28, 1953, 39—58.

Borgmann, Pacificus, OFM: De argumento chronologico existentiae Dei sumpto ex continua entium temporalium succedaneitate. — FranzStud 34, 1952, 365—376; [ed. etiam:] Anton 28, 1953, 59—71.

Cayré, F.: Les preuves courantes de l'existence de Dieu. — RUnivOttawa 21, 1951, 397—413.

Schmidt, Erik: **Hegels** Lehre von Gott. Eine krit. Darst. — Gü: Bertelsmann 1952. 259 S. = Beiträge z. Förderung christl. Theologie 2,52; DM 12,— (= Umarbeitung der Jenaer ev.-theol. Diss. [Maschinenschr.] 1943: Hegels Gottesidee).

Ethik. — Jaffa, Harry V.: Thomism and Aristotelianism. A study of the commentary by **Thomas Aquinas** on the Nicomachean Ethics. — Chic: Univ. of Chikago Pr. 1952. 248 p. $ 5,—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologetik und Dogmatik

Delmotte, J[os.]: De taak van de **apologetica.** — CollGand 2, 2 1952. 314—329.

Mouroux, Jean: L'**Expérience chrétienne.** Introd. à une théologie. P: Aubier 1952. 310 p. = Théologie 26; ffr. 795,—.

Guérard des Lauriers, M.-L: Dimensions de la **foi.** — P: Éd. du Cerf 1952. 584, 440 p.; ffr. 2500,—.

Kaliba, Clemens: Die **Welt** als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie. — Salzb: Müller (1952). 362 S.; Lw. Sch. 58,— (DM 10,80).

Paniker, R.: El concepto de **naturaleza.** Analisis hist. y metafis. de un concepto. — Madr: CSIC 1951. 447 p.

Diepen, Herman, OSB: L'unique Seigneur **Jésus-Christ.** Bilan d'une étude christolog. — RThom 53, 1953, 28—80.

Duhr, Jos., SJ: Le dogme de l'Assomption de Marie. — Mulhouse: Éd. Salvator 1952. 24 p. = Bartmann, Bern.: Précis de théologie dogmat. Suppl.

Laurentin, René: Le titre de Corédemptrice. — Étude hist. — P: Éd. lat. 1951. 68 p.

Bartolomei, T., OSM: La maternità spirituale di Maria. Sua realtà e sviluppo, sua materna ed estensione. — DThomPl 55, 1952, 289—357.

Filas, Francis L., SJ: **Joseph** and Jesus. A theol. study of their relationship. — Milw: Bruce 1952. X, 179 p. $ 3,50.

Rondet, Henri, SJ: Saint Joseph. — NRTh 85, 1953, 113—140: [dt. Zsfassg. u. d. T.:] Der heilige Joseph, ein Kapitel Dogmengeschichte. — HK 7, 7, 1953, 299—300.

Mersch, Émile, SJ: Le **Corps mystique du Christ.** Études de théol. hist. 3. éd. rev. et augm. 1—2. — P: Desclée de Brouwer 1951. XLVIII, 553; 502 p. = MusLess. Sect. théol. 28.

Sauras, Emilio, OP: El cuerpo místico de Cristo. — Madr: BAC 1952. 921 p.

Lubac, Henri de, SJ: Méditation sur l'**Église.** — P: Aubier 1953. 288 p. = Théologie 27.

Semmelroth, Otto, SJ: Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade". — Scholast 28, 1953, 23—29.

Colson, Jean: Qu'est-ce qu'un **diocèse?** — NRTh 85, 1953, 471—497.

Schillebeeckx, Henricus, OP: De sacramentele heilseconomie. Theol. bezinning op S. Thomas' **sacramentenleer** in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek. — Bilthoven: Nelissen; Antw: 't Groeit 1952. XL, 689 bl.

Bouëssé, Humbert, OP: Le Sauveur du monde. 4: L'économie sacramentaire. — Chambéry-Leysse: Collège théol. dominicain 1951. 446 p. = Doctrina sacra 4.

Alastruey, Gregorio: Tratado de la santísima **eucaristía.** 2. ed. Madr: BAC 1952. XL, 426 p.

Filograssi, Jos., SJ: De sanctissima eucharistia. Quaestiones dogmat. selectae. 5. ed. recogn. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1953. 464 p.; lir. 1800,—.

Frenay, Adolph Dominic, OP: The spirituality of the **mass** in the Thomistic theology. — St. Louis: Herder 1952. IX, 296 p.

Gutwenger, Engelbert, SJ: Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten. — ZkTh 74, 1952, 318—338.

Doronzo, Emmanuel, OMI: De **poenitentia.** 3: De satisfactione et absolutione. Tractatus dogmat. — Milw: Bruce 1952. VII, 708, ⟨27⟩ p.; $ 10,—.

Charles, Pierre, SJ: Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence. — NRTh 85, 1953, 449—470.

O'Brien, Celsus, OFM: **Perfect contrition** in theory and practice. — Killiney 1952. XI, 92 p. [Diss. Pont. Athen. Antonianum, Romae.]

Journet, Charles: Vues récentes sur le sacrement de l'**ordre.** — RThom 53, 1953, 81—108.

Ostkirche. — Gordillo, Mauricius, SJ: Compendium theologiae orientalis. Ed. 3. — R: Pont. Ist. orient. stud. 1950. XX, 318 p.; lir. 1000,— ($ 1,60).

Ladomersky, Nicolaus: Theologia orientalis. — R: Univ. Urbaniana de Propaganda Fide 1953. 437 p. = Urbaniana 14; lir. 3000,—.

Karmires, Joann.: Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. T. A. — Ἐν Ἀθῆναις 1952—1953. = Ἐπιστημονικὴ ἐπιτήρησις τῆς θεολογικῆς σχολῆς. [Dt. Anzeige:] ThZBas 9, 1953, 239—240.

2. Glaubens- und Dogmengeschichte

Prestige, G. L.: God in **patristic** thought. (2. ed.) — Lo: S. P. C. K. 1952. XXX, 318 p.; sh. 21,—.

Bakhuizen van den Brink, J[an] N[icolaas]: Tradition und Heilige Schrift am Anfang des dritten Jahrhunderts. — CathMstr 9, 2, 1953, 105—114.

Griffe, E.: A propos de trois canons du Concile d'**Arles** de 314. — BullLittEccl 54 ⟨73⟩, 1953, 75—83.

Gordillo, Mauricio, SJ: Concilio de **Calcedonia** en la historia del dogma católico a la luz de la encíclica „Sempiternus Rex" — EstEcl 26, 1952, 291—312.

Bardy, Gustave: La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase ⟨451—518⟩. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1853, 771—789.

Grillmeier, Alois, SJ: Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor d. Gr. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 791—839.

Ott, Ludwig: Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 873—922.

Backes, Ignaz: Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 923—939.

Dondaine, H[yac.]-F[ranç.], OP: L'objet et le „medium" de la vision beatifique chez les théologiens du **XIIIe siècle.** — RechThAncMéd 19, 1952, 60—130.

Alonso, Joaquín Ma, CMF: Estudio de la teología positiva en torno a la vision beata. El sigl XII hasta Santo Tomás. — VeryVida 34, 1951, 129—171.

Poschmann, Bernhard: Zur Bußlehre **Bonaventuras.** — Studien zur historischen Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 65—78.

Beumer, Joh., SJ: Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach **Duns Scotus.** — FranzStud. 35, 1953, 21—38.

Schmitt, Cl.: Le controverse allemande de l'Immaculée Conception. L'intervention et le procès de Wigand **Wirt,** O. P. ⟨1494—1513⟩. — ArchFrancHist 45, 1952, 397—450.

Bakhuizen van den Brink, Jan Nicolaas: Traditie in de Reformatie en het katholicisme in de **zestiende eeuw.** — Amst: N. V. Noord-Holl. Uitg. Mij. 1952. 45 bl. = Meddedelingen d. K. Nederl. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterkunde, N. R. 15, 2.

Delmotte, J[os.]: Traditie en geloof volgens de Controversen van S. Robertus **Bellarminus.** — (Lovanii: Bibl. Univ.) 1951. Univ. cath. Lov. syl. exc. e diss. theol. 2, 22, 5; overdr. uit: CollGand 2, 1, 1951, 101—118.

Delgado Verela, Jos. M., OdeM: Exención del débito según los mariologos españoles de **1600 a 1650.** — EphMar 1, 1951, 501—626.

Delgado Verela, Jos. M., OdeM: La mariología en los autores españoles de 1600—1650. — Madr: Publ. de Rev. Estudios 1951. 105 p. [Excerpt. diss. theol. Pont. Univ. Gregorianae.]

Müller, Otfried: Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre. — Studien zur historischen Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 164—186.

Ostkirche. — Biedermann, Hermenegild M., OESA: Zur Frage nach der inneren Entwicklung in der Ostkirche. — OstkSt 1, 1952, 107—122.

Vries, Wilhelm de, SJ: Zum Kirchenbegriff der späteren **Jakobiten.** — OrChrPer 19, 1953, 128—177.

Schultze, Bernhard, SJ: Die Bedeutung des **Palamismus** in der russischen Theologie der Gegenwart. — Scholast 26, 1951, 390—412.

3. Konfessionskunde und Ökumenische Bewegung

Niesel, Wilhelm: Das Evangelium und die Kirchen. Ein Lehrbuch der **Symbolik.** — Neukirchen, Kr. Moers: Verl. d. Buchh. d. Erziehungsvereins (1953). XIII, 271 S.; DM 16,50.

Dombois, Hans Adolf: Das System der großen Konfessionen. Religionssoziologische Betrachtungen zum Europaproblem. — Dombois: Glaube. Recht. Europa =Glaube u. Forschung 4, Gladbeck 1953, 99—133.

Siotis, Markos: Zur Botschaft der **griechisch-orthodoxen** Kirche. — OekEinh 3, 2 [, 1953], 1—15.

Veer, Albert C. de: De Apostolische Vicaris Johannes Baptista van **Neercassel** (1662—1686) en de Oosterse Kerken. — ChrOH 5, 1, 1952, 28—39.

Valentini, G., SJ: L'apostolato per l'unione delle Chiese e Papàs Gaetano **Petrotta** ⟨1882—1952⟩. — CivCatt 104, 1953, II, 499—513.

Bailey, Sherwin: The ecumenical significance of **Anglicanism.** — ScJTh 5, 1952, 374—389.

Guide to the religious communities of the Anglican communion. — Lo: Mowbray 1951. IX, 134 p.; sh. 5,—.

The Heritage of the **Reformation.** Ed. by Elmer J. F. Arndt. — NY: Rich. R. Smith 1950. 264 p.; $ 3,—.

Moeller, Charles: Tradition et **oecumenénisme.** — Irén 25, 1952, 337—370.

Faith and Order. The report of the third World Conference at **Lund,** Sweden, August 15—28, 1952. — Lo: SCM Pr. 1952. IV, 62 p.; sh. 3/6.

Simmel, Oskar, SJ: Die Weltkirchenkonferenz von Lund. — StdZ 151, 6, 1953, 412—418.

Tomkins, Oliver S.: The Church, the Churches and the (World) Council (of Churches). — EcumRev 4, 3, 1952, 259—269.

Samulski, Robert: **Kontroverstheologische** Literatur 1951/52. Auswahl aus den Neuerscheinungen 1951—1953. — CathMstr 9, 2, 1953, 155—160.

VIII. Moraltheologie

Allg. Moraltheol. — Le Guillou, M.-J., & Contesson, P.-M.: Bulletin de théologie morale. — RScPhTh 37, 1953, 295—312.

Althaus, Paul: Grundriß der Ethik. — Gü: Bertelsmann 1953. 175 S. = Grundrisse z. evang. Theologie; Lw. DM 11,60.

Readings in ethical theory. Ed. by Wilfried Sellars and John Hospers. — NY: Appleton-Century-Crofts, Inc. 1952. 707 p.

Moral principles of action. Man's ethical imperative. Planned a. ed. by Ruth Nanda Anshen. — NY: Harper 1952. XII, 720 p. — Science of culture series 6; $ 7,50.

Walgrawe, V.: Naar synthese in de hedendaagse ethiek? — TPh 14, 1952, 547—584.

Funk, Josef, SVD: Primat des **Naturrechtes.** Die Transzendenz des Naturrechtes gegenüber dem positiven Recht. — Mödling bei Wien: St. Gabriel — Verl. [1952]. 354 S. = St. Gabrieler Studien 13; Sch. 55,—.

Davitt, Thomas E., SJ: The nature of **law.** — St. Louis: Herder 1951. 274 p.; $ 4,—.

Rodrigo, Lucius, SJ: De historicis exordiis et vicibus **probabilismi** moralis relectio critica. — MiscCom 19, 1953, 53—120.

Seelhammer, Nikolaus: Situationsethik und christliches Gewissen. TrThZ 62, 1953, 80—90.

Tiberghien, Pierre: Médecine et morale. — Tournai, P & R: Desclée 1953. 366 p.; bfr. 95,— (ffr. 640,—).

Schöllgen, Werner: Ärztliche Ethik und christliche Moraltheologie. — StudGen 6, 1953, 39—45.

Stocker, A.: La cura morale dei nervosi. — Mil.: Vita e Pensiero 1951. XII, 250 p.; lir. 650,—.

Besondere Moraltheologie. — Mausbach, Joseph: Katholische Moraltheologie. 9., neubearb. Aufl. v. Gustav Ermecke. 3: Die spezielle Moral. 2: Der irdische Pflichtenkreis. Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt. — Mstr.: Aschendorff 1953. XXVIII, 316 S. = Lehrbücher z. Gebrauch beim theol. Studium; DM 15,—.

Lumbreras, Petrus, OP: **De habitibus et virtutibus** in communi ⟨1—2, 49—70⟩. — R: Off. libr. cath. 1952. XV, 281 p.

Ringel, Erwin: Der **Selbstmord.** Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung. — Wien & Düs: Maudrich 1952. 235 S. = Wiener Beiträge z. Neurologie u. Psychiatrie 3; Sch. 100,—.

Boschi, Alfredo, SJ: L'**eutanasia.** — To: Berruti 1952. 68 p. = Quaderni di medicina e morale 15.

Arnold, Franz Xaver: Sinnlichkeit und **Sexualität** im Lichte von Theologie und Seelsorge. — ThQu 132, 1952, 470—487.

Sexualität, Moral und Psychologie. — HK 7, 9, 1953, 418—422.

Boschi, Alfredo, SJ: Problemi morali del **matrimonio** in due importanti discorsi di Pio XII. — To & R: Marietti 1953. XIII, 481 p.; lir. 1200,—.

Liggeri, Paolo: Problemi di vita matrimoniale. — Mil: La Casa 1952. 350 p.

Médecine et mariage. — P: Édd. Spes 1952. 269 p.; ffr. 575,—.

IX. Christliche Soziologie

Dombois, Hans Adolf: Glaube. Recht. Europa. Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie u. theologischen Begründung des Rechts. 1946—52. — Gladbeck: Freizeiten-Verl. (1953). 179 S. = Glaube u. Forschung 4; Lw. DM 7,60.

Schrey, Heinz-Horst: Die Kirche und die soziale Frage. [Forschungsbericht.] — ThRu, N. F. 21, 1953, 14—62.

Clément, M.: Introduction à la doctrine sociale de l'Église. — Montr: Éd. Fides 1951. 188 p.

Persona e **società.** Atti del VI Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate, 6—8. IX. 1950. — Pad: Ed. Liviana 1951. 462 p.; lir. 3000,—.

Marmy, Emil: Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente. — Frb/S: Paulusverl. 1952. 995 S.; geb. sfr. 19,50.

Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft. Vorträge, geh. auf d. Tag. d. Gesellsch. f. evang. Theologie im Sept. 1951 in Bad Boll.-Mchn: Kaiser (1952). 152 S. = Beiträge f. evang. Theologie 15; DM 5,80.

Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé p. Roger Aubert [e. a.] — Tournai & P: Casterman (1952). 245 p. = Cahiers de l'actualité religieuse.

Der **Staat** und die Religion. — HK 7, 10, 1953, 468—474.

Stratmann, Franziskus Maria, OP: Die Heiligen und der Staat. 1: Jesus Christus; 2: Petrus, Paulus, Die Märtyrer, Helena; 3: Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus; 4: Leo der Große. Die Heiligen und die Barbaren. Gregor der Große. Zwei Martyrer des Caesaropapismus. Nikolaus I. — Frkf/M: Knecht/Carolusdr. (1949—52). 170, 173, 267, 214 S.; je DM 7,—.

Lentner, Leopold: Der Christ und der Staat. Grundsätzl. Feststellungen in den Rundschreiben **Leo XIII.** und ihre Gültigkeit f. d. Gegenwart. — Wien: Springer 1952. IV, 196 S. [Teilw. Vorabdr. in: Österr. Zeitschr. f. öffentl. Recht 4, 1952.]

Murray, John Courtney, SJ: Leo XIII on Church and State: the general structure of the controversy. — ThStudies 14, 1953, 1—30.

Murray, John Courtney, SJ: Leo XIII: Separation of Church and State. — ThStudies 14, 1953, 145—214.

Europa in evangelischer Sicht. In Verb. mit Wilh. Menn u. Wilh. Schüßler hrsg. v. Friedrich Karl Schumann. — Stu: Evang. Verlagswerk (1951). 162 S.; Lw. DM 7,20.

Roger, I.: Ideas políticas de los católicos franceses. — Madr: CSIC, Dep. intern. de culturas modernas 1951. 541 p.

Christliche Stimmen zur **Wehrdienstfrage.** Hrsg. v. Werner Jentsch. — Kas: Eichenkreuz-Verl. [1952]. 190 S.; Lw. DM 6,50.

Lorson, Pierre, SJ: Un chrétien peut-il être objecteur de conscience? — P: Éd. du Seuil 1950. 205 p.; [dt. Übers. u. d. T.:] Wehrpflicht und christliches Gewissen. — Frkf/M: Knecht/Carolusdr. (1952). 234 S.; DM 5,80.

Bienert, Walther: **Krieg,** Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments. — Stu: Evang. Verlagswerk 1952. 128 S.; DM 6,70.

Fleischer, Joh.: Notwehr, Krieg und Christentum. — Besinnung 7, 1952, 154—172.

Pribilla, Max, SJ: Krieg, Wehrwille und Kriegsdienstverweigerung. — StdZ 151, 4, 1953, 270—282.

Fuchs, Emil: **Marxismus** und Christentum. — Lpz: Koehler & Amelang 1952. 213 S.; Hlw. DM 4,50.

Gustafsson, B.: **Socialdemokratien** och kyrkan ⟨1881—1890⟩. Sthlm: Svenska Kyrkans Diakonist 1953. XVIII, 420 p.

Strijd, Kr.: Christendom en **communisme.** — Amst: Uitg.-Maatsch. Holland 1951. 300 bl.; hfl. 7,90.

Steger, Karl: Im Banne des Kommunismus. Ein Werkbuch über Idee und Gefahr des Kommunismus. — Lu: Rex-Verl. [1952]. 360 S.; geb. sfr. 16,—.

Zupi, S.: Schema di un codice cristiano del **lavoro.** Testi pontifici disposti in forma di codice. — R: Ediz. Paoline 1952. 102 p.; lir. 150,—

Bernard, George C., CSC: the morality of **prizefigthing.** A diss. — Wash: CUA Pr. 1952. X, 190 p. = CUA. SSTh 2, 71. $ 2,—.

Handreichung zum **Lastenausgleich.** Hrsg. v. [Evang.-luth.] Ostkirchenausschuß. — Hann.: Kirchlicher Hilfsausschuß f. d. Ostvertriebenen (1953). 64 S.

X. Caritas und Caritaswissenschaft

Hausherr, Irénée, SJ: Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint **Maxime le Confesseur.** — R: Inst. pont. orient. 1952. 179 p. = Orientalia Christiana Analecta 137.

Geiger, L.—B., OP: Le probléme de l'amour chez saint **Thomas d'Aquin.** — Montr; P: Vrin 1952. 131 p. = Publications de l'Inst. d'études médiév. de Montréal. Conférence Albert le Grand 1952; ffr. 620,—.

Pépin, A.: La charité envers Dieu. — P: Nouv. Édit. lat. 1952. 413 p.; ffr. 1200,—.

Demann, Th[omas], OP: Eudémonisme et charité en théologie morale. — EphThLov 29, 1953, 41—57.

Bopp, Linus: Zum Lob der Liebe. Von der christlichen Caritas und den Richtungen ihrer Entfaltung. — Frb/Br: Lambertus-Verl. (1952). 125 S.; DM 4,20.

Richter, Peter: Wohlfahrtspflege, Caritas, Medizinalpolitik nach dem ersten Weltkrieg. — Zwischen Wissenschaft u. Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 549—562.

Im Dienste der Caritas. Au service de Caritas. Al servizio della Carità. Handbuch der geschlossenen Fürsorge. Hrsg. im Auftr. d. Schweiz. Caritasverb. v. Alfons Fuchs. — Lu: Caritas-Verl. 1952. 271, 44 S.; Lw. sfr. 15,—.

Les Conditions psychologiques de l'apostolat actuel des religieuses d'action **hospitalière** et sociale. [Allocution d'accueil de Mgr Stanislas Courbe.] — P: Secr. nat. des oeuvres cath. et soc. 1951. 170 p.

Hornef, Jos.: Der Ruf nach Entfaltung von **Diakonie** und Diakonat bei den evangelischen Christen. — CaritasFr 53, 1952, 65—72.

XI. Kirchenrecht

Kirchenrechtsquellensammlung. — Mayer, Suso, OSB: Neueste Kirchenrechts-Sammlung. Die Gesetze der Päpste, die authentischen Auslegungen der kirchlichen Gesetze und die anderen Erlasse des Heiligen Stuhles seit Erscheinen des Codex iuris can. ⟨1917⟩ ges., nach den Kanones des Cod. iur can. geordn. u. ins Deutsche übers. 1: 1917—1929. — Frb(/Br): Herder (1953). 566 S.; Lw. DM 36,—.

Kirchl. Rechtsgeschichte. — Lequeux, J.-F.-M.: Histoire du droit canon. — P: Leroux & Jouby 1951.

Kohlmeyer, Ernst: Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts. — SavZ,kan 38, 1952, 1—36.

Troitiño Marino, M.: El sínodo **LXI compostelano.** — RevEspDerCan 7, 1952, 187—216.

Sawicki, Jakób: Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne. 6: Synody diecezji płockiej i ich statuty. — Kraków: Krakowskie zakł. graf. 1952. XII, 397 s.; zł. 60,—; 7: Synody diecezji poznanskiej i ich statuty. — Poznan: Poznanska druk. naukowa 1952. XI, 168 s. = Studia na historia prawa polskiego 18, B, 2; zł. 40,—.

Schreiber, Georg: **Tridentinische** Reformdekrete in deutschen Bistümern. — SavZ, kan 38, 1952, 395—452.

Grundlegung und Allgemeines. — Salgado, Jean-Marie, OMI: La méthode d'interprètation du droit en usage chez les canonistes. — RUniv Ottawa 21, 1951, 201*—213*; 22, 1952, 23*—35*.

Panzram, Bernhard: Der **Kirchen**begriff des kanonischen Rechts. Vers. e. methodolog. Begründung. — Studien z. hist. Theologie. Festg. f. Fr. X. Seppelt [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 187—211.

Staat und Kirche. — Verdroß, Alfred [von]: Die Stellung des Apostolischen Stuhles in der internationalen Gemeinschaft. — OeAKR 3, 1952, 54—68; ersch. auch in: Jahres- u. Tagungsbericht d. Görres-Gesellschaft 1952, Köln 1953, 5—14.

Klinkenberg, Hans Martin: Papsttum und Reichskirche bei **Leo d. Gr.** — SavZ, kan 38, 1952, 37—112.

Adelson, Howard, & Baker, Robert: The oath of purgation of Pope **Leo III** in 800. — Trad 8, 1952, 35—80.

Kerlèvéo, Jean: L'Église catholique en régime **français** de séparation. 1: L'occupation des églises par le desservant et les fidèles. — Aire-sur-la-Lys 1951: Mordacq. XV, 296 p.; ffr 900,—. [Thèse théol. Lille.]

Arnold, Franz: Die Rechtslage der katholischen Kirche im heutigen **Österreich.** — Theologische Fragen der Gegenwart. Festg. Kard. Th. Innitzer, 1952, 187—222.

Melichar, Erwin: Die Rechtspersönlichkeit der Diözesen der katholischen Kirche nach österreichischem Staatskirchenrecht. — OeAKR 3, 1952, 229—260.

Pérez Mier, L.: El Acuerdo el Episcopado **polaco** y el Gobierno de Varsovia. — RevEspDerCan 6, 1951, 185—255; ibid. 257—263: Texto del Acuerdo de 14 de abril (1951) entre el Episcopado polaco y el Gobierno de Varsovia.

Primat. — Herman, Emil, SJ: **Chalkedon** und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 459—490.

Michel, Anton: Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 491—562.

Roberti, Francesco: De **Curia Romana** ante Pianam reformationem. — Apollinaris 25, 1952, 13—34.

Romana Curia a beato Pio X sapienti consilio reformata. — R 1951.

Del Re, N.: La curia Romana. Lineamenti stor.-giur. 2. ed. — R: Ediz. di storia e lett. 1952. 350 p.; lir. 2000,—.

Larraona, Arcadio, CMF, & Goyeneche, Servo, CMF: De SS. congregationum, tribunalium et officiorum constitutione et interna ordinatione post const. „Sapienti consilio". — Apollinaris 25, 1952, 85—139.

Ganshof, F. L.: Note sur l'élection des **évêques** dans l'Empire romain au IVe et pendant la première moitié du Ve siècle. — Mélanges F. de Visscher 3, Brux 1950, 467—498.

Sachenrecht. — Wüstenberg, Bruno: Die **Mischehen**frage im Breve Pius' VII. „Esi fraternitatis". — R: Pont. Univ. Gregoriana 1951. 52 S. [Excerpt. diss. jur. can. Univ. Gregorianae.]

Allgeier, J. L.: Canonical obligation of **preaching** in parish churches. — Wash: CUA Pr. 1950. X, 116 p.

Delft, M. van: Ontwikkeling van de praktijk en de leer van de **volksmissie** in het kerkelijk recht. Een hist.-jur. studie op can. 1349 C. I. C. — Nijm: Centrale Drukkerij 1950. XX, 143 bl. [Diss. Pont. Inst. „Angelicum" De Urbe.]

Nolet, W., & Boeren, P. C.: **Kerkelijke instellingen** in den middeleeuwen. — Amst: Uitg. Urbi et Orbi 1951. VIII, 510 bl.

Nylander, I.: Das kirchliche Benefizialwesen **Schwedens** während des Mittelalters. Die Periode der Landschaftsrechte. — Sthlm: Nordiska Bokh. 1953. 336 s.

Prozeß- u. Strafrecht. — Oliveira, Oscar de: De delictis et poenis. Liber V C. I. C. — Mariana ⟨Minas Gerais⟩: Cooperativa do livro 1951. 562 p.

Wernz, Franc. Xav., SJ: De processibus, ad Codicis normam exactum opera Petri Vidal, SJ. Ed. 2. a Felice M. Cappello, SJ recogn. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1951. 809 p.

Browe, Th. J.: Religious superioresses. — Wash: CUAPr. 1951. 206 p.

Lauwers, Carolus, e Soc.Miss.Afr.: Societates sine votis et status canonicus perfectionis. — EphThLov 28, 1952, 59—89. 215—237.

De **institutis saecularibus.** Documenta Pontificia necnon studia dogmatica, iuridica, historica, practica. — R: Commentarium pro religiosis 1951. IV, 369 p.

Huizing, P., SJ: Doctrina decretistarum de variis speciebus **excommunicationis.** — Greg 33, 1952, 499—530.

Maisonneuve, Henri: L'**interdit** dans le droit classique de l'Église. — Mélanges d'histoire du moyen âge déd. à la mém. de Louis Halphen, P 1951, 465—481.

Ostkirchenrecht. — Christopoulos, Anastasios P.: Ἑλληνικὸν Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον. — Ἐν' Ἀθῆναις **1952. 114** π.

Medlin, William K.: **Moscow** and **East Rome**: a political study of the relations of Church and State in Muscovite Russia. — Geneva: Droz 1952. 244 p. = Études d'histoire économ., pol. et sociale.

Rezák, J., SJ: De **monachismo** secundum recentiorem legislationem russicam. — R: Pont. Inst. orient. stud. 1952. XV, 328 p. = Orientalia Christiana Analecta 138; lir. 2300,—.

Evangelisches KR. — Schott, Erdmann: Anfänge evangelischen Kirchenrechts in **Luthers** 95 Thesen. — ZevKR 2, 2, 1953, 113—138.

Vischer, Gustav-Adolf: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in **Bayern** von 1800 bis 1920. Ihre staats- u. kirchenpolitische Entwicklung. — (Mchn:) Evang. Presseverband f. Bayern 1951. 20 S.

Haitjema, Th. L.: **Nederlands** Hervormd kerkrecht. — Nijkerk: Callenbach 1951. 338 bl.; hfl. 15,—.

Kjöllerström, Sven: Biskopstillsättningar i **Sverige** 1531—1591. (Mit dt. Zsfassg: Bischofsernennungen im Schweden.) — Lund: Gleerup (1952). 248 s. 4⁰ = Studia theol. Lundensia 2 = LuUnÅs, N. F. 1, 48, 5; skr. 20,—.

Pons, Th. J.: Actes des synodes des Églises **vaudoises** 1692—1854. — Torre Pellice: Soc. di studi valdesi 1948. XXXII, 343 p.

XII. Pastoraltheologie

Thomas, K(laus): [Ökumenische] Konferenz für Seelsorge v. 7. bis 14. April 1953 in Bossey/Schweiz. — Der Weg zur Seele 5, Gö 1953, 179—185.

Demal, Willibald, OSB: Praktische **Pastoralpsychologie.** Beiträge zu e. Seelenkunde f. Seelsorger u. Erzieher. 2., erw. Aufl. — Wien: Herder 1953. XII, 407 S.; Hlw. DM 15,—.

Ringel, E[rwin], & Lun, W[enzel] van: Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger. — Wien: Seelsorger-Verl. im Verl. Herder 1953. 145 S.; Sch. 18,60 (DM 3,50).

Rudin, J.: **Psychotherapie** und Seelenführung. — Orientierung 17, 1953, 135—142.

Frankl, Viktor E[mil]: Ärztliche Seelsorge. 6., durchges. Aufl. — Wien: Deuticke 1952. 208 S.; Lw. Sch. 64,—.

Vander Velt, James H., OFM, & Odenwald, Robert P.: Psychiatry and catholicism. — NY, Toronto & Lo: Mc Graw Hill Book House 1952. VIII, 433 p.; $ 6,— (sh. 40,—).

Nauck, E. Th.: **Pastoralmedizin** an der Universität Freiburg i. Br., 1812/3—1887. — FrbDiözArch 71 = F. 3, 2, 1951, 67—86.

Thomas, K(laus): Katholische Pastoralmedizin in evangelischer Sicht. — Der Weg zur Seele 5, 1953, 137—147; [dazu:] S.

148—149: Niedermeyer, Albert: Katholische Pastoralmedizin.

Kietzig, Ottfried: Katholische Pastoralmedizin und evangelische systematische Theologie. — Der Weg zur Seele 5, 1953, 225—233.

Huls, Gerhard: De dienst de **vrouw** in de kerk. Een onderzoek naar de plaats der vrouw in een presbyteriale kerkorde. — Wageningen: Veenman 1951. VIII, 204 bl. [Theol. Diss. Utrecht.]

Actes du Ier Congrès mondial pour l'**Apostolat des laïques.** Éd.p. 1. Comité permanent des congrès internat. p. l'apostolat des laiques. 1—2. — R 1952. 397, 630 p.

Duméry, Henry: Die drei Versuchungen des modernen Apostolates (Les trois tentations de l'apostolat moderne, dt.). — Wien: Seelsorger-Verl. im Verl. Herder 1951. 221 S.; Sch. 30,— (DM 5,—).

Handbuch des Bonifatiusvereins für das katholische Deutschland. [Neue Ausg.] Hrsg. v. Generalvorstand des Bonifatiusvereins Paderborn. — Pad 1953: Bonifatiusdruckerei. 128 S.; S. 25—40: **Diaspora.** Begriff, Raum, Aufgabe; S. 33: [Karte:] Raum der deutschen Diaspora; S. 34: [Übersicht:] Die konfessionellen Verhältnisse in den deutschen Diözesangebieten; S. 35—36: Die religiös-kirchlichen Verhältnisse in Mitteldeutschland ⟨um 1500 und 1953⟩.

The Sociology of the **parish.** Ed. by Celestine Joseph Nuesse & Thomas Joseph Harte. — Milw: Bruce 1951. XII, 354 p.; $ 4,50. [Dt. Zsfassg. u. d. T.:] Sinn und Wert der Pfarrsoziologie. — HK 7, 7, 1953, 315—319.

Boulard, F.: Carte religieuse de la **France** rurale. 2. éd. prov. — P: Éd. de la J. A. C. F 1952. ffr. 80,—.

Homiletik. — Koch, Anton, SJ: Bd. 3, Abt. 1: Homiletisches Quellenwerk. Stoffquellen f. Predigt u. christl. Unterweisung, 5. Aufl. T. 5/6: Leben mit Gott; Das Leben in der Gemeinschaft; Bd 13: Ergänzungswerk. T. 2: Homiletische Gleichnissammlung. Bd 1: Gleichnisse zur kath. Glaubenslehre ⟨T. 1—4 des Lehr- u. Quellenwerkes⟩. — Frb(/Br): Herder 1953. VIII, 481 S.; X, 486 S.; Lw. DM 21,—; 25,—.

Robson, C. A.: **Maurice de Sully** and the medieval vernacular homily. — Oxf: Blackwell 1952. XII, 219 p.; sh. 25,—.

Katechetik u. Pädagogik. — Acta congressus catechistici internationalis 1950. — CdV: Typ. Polygl. Vat. 1953. 566 p.

Padberg, Rudolf: Zum katechetischen Anliegen Georg **Witzels** ⟨1501—1573⟩. — ThGl 43, 1953, 192—200.

Dainville, Francois de, SJ: Le Ratio discendi et docendi de **Jouvancy.** — ArchHistSJ 20, 1951, 3—58.

Saint-Amor, C.: Las ideas pedagógicas del P. **Feijóo.** — **Madr:** CSIC, Inst. S. J. de Calasanz 1950. 366 p.

Mélanges Père **Girard.** Gedenkschrift zur Erinnerung an das Zentenar seines Todes. — Frb/S: Impr. St. Paul 1953. 436 p.

La Varende, Jean de: Don **Bosco,** le XIXe S. Jean. — P: Fayard 1951. 287 p.; ffr. 450,—.

Bouquier, H., SDB: Don Bosco éducateur. — P. Téqui 1952. VIII, 120 p. = Présence du catholicisme 6; ffr. 360,—.

Valentini, Eugenio, SDB: La pedagogia mariana di S. Giovanni Bosco. — To: Soc. editr. internazionale 1952. 71 p.; ed. anc.: Sales 15, 1953, 100—164.

Maroni, Bianca M.: Appunti di pedagogia catechistica. — R: Ferrari 1952. 340 p.

Riva, Silvio: La didattica sacramentale nella catechesi del ragazzo. — Mil: Vita e Pensiero 1952. 160 p.; lir. 500,—.

XIII. Liturgik (und Kirchenmusik)

Bibliographie. — Literaturbericht (über d. J. 1948—1952, mit Nachtr. aus d. J. 1940—1947), unter Mitw. v. Theodor Bogler, OSB [u. a.] v. (Hilarius Emonds, OSB). (T. 1.) — ALW 3, 1953, 123—232.

Samulski, Robert: Liturgische Bibliographie. Neuerscheinungen 1950 [T. 2] / 1951. — LJ 2, 2, 1952 (ersch. 1953) 19*—102*.

Handbuch. — Lechner, Joseph: Liturgik des römischen Ritus. Begr. v. Ludwig Eisenhofer. 6. Aufl. (von: Eisenhofer: Grundriß der Liturgik des römischen Ritus). — Frb(/Br): Herder 1953. XIV, 399 S.; DM 15,—.

Liturgiegeschichte. — Engberding, Hieronymus, OSB: Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 697—733.

Schnitzler, Theodor: Das Konzil von Chalkedon und die westliche ⟨römische⟩ Liturgie. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 735—755.

Mayer, Anton L.: Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende. — ALW 3, 1953, 1—77.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs. — ALW 3, 1953, 104—122.

Liturgische Feste. — Fendt, Leonhard: Der heutige Stand der Forschung über das **Geburtsfest Jesu** am 25. XII. und über **Epiphanias.** — ThLZ 78, 1953, 1—10.

Bogler, Theodor, OSB: Regales nuptiae. Ein Beitrag zur Reform des Missale Romanum. — LJ 2 (, 1), 1952, 106—131.

Löw, Jos., CSSR: Grundsätzliches zur **Osternacht**feier. — ThpQu 100, 1952, 217—231; [ital. Zsfassg. u d. T.:] Questioni di principio intorno alla veglia pasquale. — EphLit 67, 1953, 3—8.

Wagner, Johannes: In Sacratissima Nocte Paschali. — LJ 2 (, 2), 1952 (ersch. 1953), 140—158.

Fischer, Bonifatius, OSB: Ambrosius der Verfasser des österlichen **Exultet?** — ALW 2, 1952, 61—74.

Opfermann, Bernhard: Liturgiewünsche zum **Bonifatius**jubiläum. — ThGl 43, 1953, 200—206.

Gebetsliturgie. — Schn(itzler), Th(eodor): Die neuerschienenen **Gesang- und Gebetbücher** der Diözesen Deutschlands und Österreichs. — ALW 3, 1953, 218—232.

Fischer, Balthasar: Osterfrömmigkeit als Grundstimmung des **kirchlichen Stundengebetes.** — LJ 2 (, 2), 1952 (ersch. 1953), 199—213.

Meßliturgie. — Bourque, Emmanuel: Études sur les **sacramentaires** romains. P. 2: Les textes remaniés. T. 1: Le **Gélasien** du VIIIe siècle. — Québec: Les Presses univ. Laval 1952. XII, 450 p.

Chavasse, Antoine: Peut-on dater le sacramentaire **grégorien?** — EphLit 67, 1953, 108—111.

Salmon, Pierre, OSB: **Lectionnaire de Luxeuil** ⟨Paris, ms. lat. 9427⟩. 2: Étude paléogr. et liturg. . . . R: Abbaye St-Jérôme; CdV: Libr. Vat. 1953. VII, 81 p. = Collectanea Biblica Latina 9. [T. 1: Édition; paru 1944.]

Bugnini, A[nnibale], CM: Editio VI post typicam **Missalis Romani.** — EphLit 67, 1953, 46—61.

Dürig, Walter: Die **Geburtstagsmesse** des cod. Vat. Reg. 316. — Studien zur historischen Theologie [= zugl.] MüThZ 4, 1953, 46—64.

Sakramentenliturgie. — Schmidt, Herm. [A.], SJ: Editio typica 1952 **Ritualis Romani.** — PerMorCanLit 41, 1952, 157—182.

evang. — Vajta, Vilmos: Die Theologie des Gottesdienstes bei **Luther.** — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1952. XIX, 375 S. = Forschungen z. Kirchen- u. Dogmengesch. 1; DM 22,80. [Ersch. auch: Sthlm: Svenska Kyrk. Diak. Bokförl. 1952.]

Schmidt-Clausing, Fritz: **Zwingli** als Liturgiker. Eine liturgiegeschichtl. Unters. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1952. 182 S. = Veröffentlichungen d. Evang. Ges. f. Liturgieforschung 7; DM 9,80. [Ersch. auch B: Evang. Ver.-Anst. (1952).]

Brunner, Peter: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. — Liturgia 1, 1953, 83—364.

Meyer-Roscher, Hans: **Liturgische Erneuerung.** Die liturgischen Bewegungen in der evang. Kirche nach dem ersten Weltkrieg. — EvLuthKZ 7, 1953, 81—84.

Niebergall, Alfred: Evangelischer Gottesdienst heute. — Kassel: Johannes Stauda-Verl. 1953. 32 S. = MusKi 23, H. 2, Beih; DM 2,—.

Kirchenmusik. — Gülden, Josef: Die päpstlichen Erlasse über die Kirchenmusik und die Weiterentwicklung der Liturgie. — Liturgie und Kirchenmusik, Lpz (1952), 35—46.

Langsch, Johannes: Aufgabe und Stellung der Kirchenmusik bei der Feier der hl. Messe. — Liturgie und Kirchenmusik, Lpz 1952, 23—34.

Samson, J.: La polyphonie sacré en **France.** — P: Éd. de la Schola Cantorum 1953. 164 p.

Corbin, Solange: Essai sur la musique religieuse **portugaise** au moyen âge ⟨1100—1385⟩. — P: Les Belles lettres 1952. XI, 346 p. = Collection portugaise 8.

evang. — Blankenburg, Walter: **Kirchenlied-** und Volksliedweise. — Gü: Rufer-Verl. 1953. 41 S. = Schriftenreihe der Westfäl. Landeskirchenmusikschule in Herford 4; DM 2,20.

XIV. Religiöses Leben und Brauchtum

Wallfahrt nach **Berlin.** Hrsg.: Lokalkomitee des 75. Deutschen **Katholikentages** 1952. — B: Morus-Verl. 96 S., 80 S. Abb. 4°.

Wählt das Leben! Der vierte Deutsche **Evangelische Kirchentag** vom 27. bis 31. Aug. 1952 in Stuttgart. Hrsg. i. Auftr. d. Präsidiums d. Dt. Evan. Kirchentages. — Stu: Kreuz-Verl. [1952]. 575 S. 4°; DM 8,40.

Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der 2. Vollversammlung des **Lutherischen Weltbundes,** Hannover 1952. Hrsg.: Carl E. Lund-Quist. — Hann: Lutherhaus-Verl. (1952). 210 S., 7 Bl. Abb.; DM 4,20.

Aszese und Mystik. — Dagens, Jean: **Bibliographie** chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources ⟨1501—1610⟩. — P: Desclée de Brouwer 1952. 209 p.; ffr. 1800,—.

L'Ascese chrétienne et l'homme contemporain. — P: Éd. du Cerf 1951. 368 p. = Cahiers de la Vie spirituelle; ffr. 600,—.

Goichon, A.-M.: La vie contemplative est-elle possible dans le monde? — P: Desclée de Brouwer 1952. 264 p.

Problemi attuali della direzioni spirituale. — R: Pont. Univ. Greg. 1951. 388 p.

Schmidt, Hermann: Organische Aszese. Ein zeitgemäßer, psychologischer Weg zur religiösen Lebensgestaltung. 6. Aufl. — Pad: Schöningh 1952. 478 S. = Aus Schönstatts Geisterwelt 8.

La **Prière de Jésus.** Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave. Par un moine de l'Église d'Orient. — Chevetogne: Prieuré d'Amy, Libr. du monastère bénédictin 1951. 107 p. = Collection Irénikon 4; bfr. 40,—.

Bacht, Heinrich, SJ: Das „Jesus-Gebet" — seine Geschichte und seine Problematik. — GL 24, 1951, 326—338.
Schultze, Bernhard, SJ: Untersuchungen über das Jesus-Gebet. — OrChrPer 18, 1952, 319—343.
Sur l'usage de la Prière de Jésus. Par un moine de l'Église d'Orient. — Chevetogne: Éd. de Chevetogne 1952. 16 p.; extr. d.: Irén 25, 1952; bfr. 10,—
Kologrivof, Ivan, SJ: Essai sur la sainteté en **Russie.** — Bruges: Beyaert 1953. 446 p. = Renaissance et tradition; bfr. 185,—.
Smolitsch, Igor: Leben und Lehre der **Starzen.** (2. Aufl.) — Köln & Olten: Hegner (1952). 245 S.; Lw. DM 16,—.
Gorodetzky, Nadejda: Saint **Tikhon Zadonsky,** inspirer of Dostoevsky. — Lo: SPCK 1951. XII. 249 p.; sh. 21,—.
Ordensleben. — Verheijen, Melchior, OESA: La **„Regula Sancti Augustini".** — VigChr 7, 1952, 27—56.
Clercq, Charles de: L'influence de la **règle de S. Pacôme** en Occident. — Mélanges d'histoire du moyen âge déd. á la mém. de Louis Halphen, P 1951, 167—178.
Bacht, Heinrich, SJ: Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomianischen Mönchsideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums. — LitMcht 3, 11, 1952, 91—110.
Ueding, Leo, SJ: Die Kanones von **Chalkedon** in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus. — Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, 569—676.
Huber, Augustinus K[urt] (,OPraem): Spanien und die **Prämonstratenser**kultur des Barock. — Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 349—378.
Monnier, Henri-Dominique, OP: Aux origines des **dominicaines** enseignantes. — P: Éd. du Cerf 1951. — 308 p. = Bibliothèque d'histoire dominicaine; ffr. 590, —
Grau, Engelbert, OFM: Die **Regel der hl. Klara** ⟨1253⟩ in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder ⟨1223⟩. — Die heilige Klara von Assisi = FranzStud 35, 1953, 211—273.
evang. Dombois, Hans: Über den gesamtkirchlichen Sinn evangelischer Orden. — Evangelische Jahresbriefe 15, 4, 1951, 133—146; Neudr.: Dombois, Hans Adolf: Glaube, Recht, Europa = Glaube und Forschung 4, Gladbeck 1953, 160—177.
Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Von einem ihrer Glieder. — Neubau 7, Mchn & B 1952, 357—366.

Wallfahrtswesen, Heiligenverehrung und religiöse Volkskunde. —
Gugitz, Gustav: Kärnter **Wallfahrten** in Volksglauben und Brauchtum. Vers. e. Bestandsaufnahme. — Klagenfurt: Klein-Mayr 1951. 70 S.; aus: Carinthia; Sch. 18,—.
Oechsler, Josef: St. **Joseph** in der Volksfrömmigkeit. — OrhPBl 54, 1953, 68—71.
Ginter, Hermann: St. Joseph in der Geschichte von Kultur und Kunst unserer Heimat. — OrhPBl 54, 1953, 71—75.
Schreiber, Georg: **Apostel und Evangelisten** als Bergwerksinhaber — Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 8, Bonn 1952, 145—168.
Kretzenbacher, Leopold: St. **Dismas,** der rechte Schächer. Legenden, Kultstätten u. Verehrungsformen in Innerösterreich. — Zeitschrift d. Histor. Vereines f. Steiermark 42, Graz 1951, 119—139.
Dünninger, Josef: Die Wallfahrtslegende von **Vierzehnheiligen.** — Festschrift f. Wolfgang Stammler, (1953), 192—205.
Schauerte, Heinrich: Entwicklung und gegenwärtiger Stand der **religiösen Volkskunde**forschung. — Zwischen Wissenschaft und Politik. Festschr. f. Georg Schreiber, 1953, 516—534.
Schauerte, Heinrich: Die Bedeutung der religiösen Volkskunde für die Seelsorge. — ThGl 43, 1953, 178—192.

XV. Christliche Archäologie und Kunst

Bruyne, L(uciano) de, con collab. d. A(ntonio) Ferrua, SJ. [e. a.]: **Bibliografia** dell'antichità cristiana. — RivArchCrist 28, 1952, 215—285.
Frey, Jean Baptiste: **Corpus inscriptionum Iudaicorum.** Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle av. Jésus-Christ au VIIe siecle de notre ère. 2: Asie — Afrique. — R: Pont. Ist. di archeologia cristiana 1952. 452 p. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane 3.
Testa, GG.: Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. — Bergamo 1950. 158 p. con 91 fig., XXX tav. f. t.

Diesem Heft ist ein Prospekt der Verlagsanstalt Benziger & Co. AG, Einsiedeln, beigelegt, um dessen freundliche Beachtung wir bitten.

Alle Rechte auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949. Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.
Schriftleitung: (21a) Münster, Zum Guten Hirten 77 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)

Neu erschienen:

Alexander Brou S. J.

Gebetsschule des heiligen Ignatius

Ins Deutsche übertragen von Otto Pies S. J.
299 Seiten, Ganzleinenband DM 9,80

Man nennt Ignatius und denkt an Sturm und Feuer. Man hört von seinem Werk, und ein Bild der streitenden Kirche taucht auf. Wer sucht in ihm den Beter, den Mann Gottes, der mit seinem Geist der Innerlichkeit Jahrhunderte inspiriert hat? Hier wird er gezeigt, wie er ist. Brou läßt uns in eine Welt von Innerlichkeit und Innigkeit schauen, er öffnet Brunnen von unergründlicher Tiefe und zeigt Wege zu erstaunlichen Höhen. Wer kennt Ignatius, den Streiter Gottes, als den Mann von solcher Tiefe der Gottinnigkeit, von solcher Höhe der Gnadenführung? Die Besten unter uns sind angerufen und spüren den Zug zum Lebendigen und Tiefen in der Religion und das Verlangen nach Anregung und Führung.

Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer

Das Christusbild des dritten Jahrhunderts

Von Johannes Kollwitz

(Orbis antiquus. Schriften der Altertumswissenschaftlichen Gesellschaft an der Universität Münster. Heft 9).

48 Seiten, 15 Kunstdrucktafeln, kart. DM 3,75

Die apostolische Zeit hat uns kein Bild der äußeren Erscheinung Christi bewahrt und auch die beginnende christliche Kunst steht dieser Frage mit einer auffallenden Gleichgültigkeit gegenüber. Nicht ein porträtmäßiges Bild Christi steht am Anfang, sondern Sinnbilder wie der Hirt, der Fischer oder der philosophische Lehrer. Die vorliegende Untersuchung bemüht sich, den geistigen Gehalt dieser Bilder zu klären aus ihrem Zusammenhang und der gleichzeitigen literarischen Überlieferung. Als das allen Bildern Gemeinsame ergibt sich dabei die Idee vom Christus Soter resp. von der in Christus gewirkten Soteria.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF
MÜNSTER (WESTF.)